







PHILOSOPHIE
UND
GEISTESWISSENSCHAFTEN

In VERBINDUNG MIT
HEINRICH MAIER / GEORG MISCH / EDUARD SPRANGER
UND EMIL WOLFF

HERAUSGEGEBEN
VON
ERICH ROTHACKER



BUCHREIHE
2. BAND

MAX NIEMEYER / VERLAG / HALLE/SAALE / 1926

JOSEF KÖNIG

DER BEGRIFF DER INTUITION



MAX NIEMEYER / VERLAG / HALLE/SAALE / 1926



Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.

O. M. I. M.

INHALTSVERZEICHNIS



VORWORT

Seit dem Abschluß der Untersuchungen, die als Dissertation der philosophischen Fakultät der Universität Göttingen vorlagen, und die ich hiermit einer weiteren Öffentlichkeit vorlege, sind inzwischen eineinhalb Jahre vergangen: eine Zeitspanne, während welcher sich, wie natürlich, eine gewisse Entwicklung meiner philosophischen Anschauungen vollzogen hat. Während ich nun in dieser Hinsicht bei der Redigierung des Textes für den Druck im allgemeinen mich mit wenigen unwesentlichen Änderungen behelfen zu dürfen glaubte, hat sich meine Stellung zur Philosophie Diltheys so bedeutend geändert, daß ich das Kapitel „Das Verstehen bei Dilthey und seine Bezüge zur intellektualen Anschauung" in der gegenwärtigen völlig unveränderten Fassung nur nach Beigabe einer besonderen Anmerkung am Anfang dieses Kapitels, auf die ich hiermit den Leser hinweisen darf, vertreten kann.

Ich gedenke hier sodann meines hochverehrten Göttinger Lehrers, Georg Misch, auf dessen Wirken ich meine philosophische Existenz und so auch die vorliegende Schrift in mannigfacher Hinsicht innigst bezogen weiß. Wirklich tiefe geistige Förderungen sind zuweilen die am wenigsten greifbaren und sicherlich die am spätesten sichtbar werdenden, weil sie, eben als solche, sich am längsten der Objektivierung entziehen und, wenn der Prozeß der Objektivierung einsetzt, die Form rein sachlicher Zusammenhänge annehmen. Ich spreche daher hier nur kurz aus, wie überaus stark und lebhaft in mir das Gefühl dankbarer Verbundenheit gegenüber meinem Lehrer ist, ohne im übrigen den Versuch zu machen, die für mich so fruchtbare Kontinuität eines mir lebendig gegenwärtigen Verhältnisses durch Aufzählung einzelner Punkte zu beleuchten.

Rom, im März 1925. Josef König.



EINLEITUNG

Das Ziel der gegenwärtigen Schrift ist: zum Verständnis des Begriffs der Intuition hinzuleiten. Am Ende unseres Weges soll ein Satz stehen von folgender Form: die Intuition ist . . . ein solches; also Bestimmung und zwar näher philosophische Bestimmung der Intuition als eines solchen.

Was ist nun eine „philosophische" Bestimmung? Offenbar und vor der Hand eine solche, die philosophischem Interesse, philosophischer Fragestellung Genüge tut. Unbedingt vorausgesetzt ist also eine in sich bestimmte Auffassung vom Wesen der Philosophie, von der Art ihres Vorgehens, von ihren Zielen und innersten Interessen. Aus dieser Auffassung heraus gebiert sich durch ein lebendiges, nicht selbst wiederum gegenständliches Ereignis geistiger Art eine geistig seelische Bereitschaft zur Entgegennahme gewisser, ganz bestimmter Antworten. Wenn nun der besondere Fall gegeben ist, daß durch den inneren Zusammenhang dieser Antworten selbst wiederum eine in sich bestimmte philosophische Haltung verkörpert wird, so kann auch der Ausgangspunkt selbst jener inneren Bereitschaft nur ein zuständlicher, nicht wiederum gegenständlicher, sein.

Damit ist nicht gesagt, daß er nun seinerseits überhaupt nicht objektiviert werden kann, sondern nur dieses, daß seine Vergegenständlichung eine wesentlich andere, neue Aufgabe ist. Die Denkformen, mit deren Hilfe wir einen Sinn verkörpern, sind nicht selbst dieser Sinn, sondern bestenfalls sein adäquates Äußere, das einen Anhalt gewährt, den Sinn selbst durch es hindurch zu erfassen. Das Sehende wird selbst nicht gesehen. Ob dies bloß vorläufig und nur faktisch für alle bisherige Philosophie gilt oder ob dies ein wesentliches, unentrinnbares Geschick unseres, insofern vielleicht „nur menschlichen" Geistes

ist, soll nicht entschieden werden. Es möge Problem bleiben, ob eine philosophische Darstellung möglich ist, die ihren Gegenstand und zugleich ihr Verfahren oder das „Äußere" des Gegenstands in Einem begründet. Vielleicht liegt das tiefste Geheimnis des Geistes eben darin, daß er zwar die Idee einer solchen Aufgabe konzipieren, jedoch wesentlich nicht realisieren kann. Zweifelsohne hat der anscheinend unvermeidbare historische Einschlag, den alle bisherige Philosophie aufweist, hier seine Quelle: eine philosophia perennis könnte wesentlich nur eine „total reflexive" sein.

Eine solche Darstellung würde nun offenbar, wenn sie eben überhaupt möglich wäre, jede Art von „Einleitung" in sie überflüssig machen. Denn diese kann nur den Zweck verfolgen, das Verhältnis des besonderen Problems zu den besonderen Mitteln seiner Bewältigung herauszustellen, wobei ersichtlich die „Besonderheit" des Problems nichts anderes als die Besonderheit eben dieses Verhältnisses ist. Wie ein Mensch einfach da ist und dies Dasein als solches schlechthin ein zugangloses, unreflektiertes Sich-Selbst-Bejahen ist, wie ein Kunstwerk nur sich selbst verantwortlich ist, so würde auch ein total in sich reflektierter Erkenntniszusammenhang *absolut* fraglos, sich selber verbürgend, sein. Was ergibt sich nun daraus für die gegenwärtige Einleitung? Einerseits kann der vorzulegende Gedankenzusammenhang in der Tat nur aus sich selbst verstanden werden, weil wir uns in dem oben erwähnten besonderen Fall finden, unser Problem mit eigenen, selbst wiederum nur zum Teil objektivierten Kategorien herauszuarbeiten und zu lösen. Nur dann, wenn es gelungen sein sollte, den Sinn des *Ganzen*, von welchem die Frage nach dem Begriff der Intuition *notwendig* nur ein Teil sein kann, soweit zur Gestalt zu verdichten, daß er als inneres Maß jeder Äußerung Hintergrund und erfühlbare Bestimmtheit des Orts und der Haltung verleiht, nur dann wird man verstehen, weshalb wir die Intuition gerade so bestimmen, wie wir es schließlich tun werden, wird man einsehen, warum und inwiefern die von uns gegebene Antwort auf die Frage nach dem Begriff der Intuition überhaupt eine Antwort ist. Nun ist aber anderseits eine totale Objektivierung unserer unter der Oberfläche des Ausdrücklichen wurzelnden, gleichsam unterirdisch treibenden Bedingungen, als eine wesentlich neue Aufgabe, hier nicht beabsichtigt, sodaß diese Ein-

leitung, ohne die Besonderheit der Problemstellung begründen zu wollen, sie nur in knapperer und konziserer Form, als im Text selbst geschieht, sichtbar machen kann.

Unsere Bestimmung des Begriffs der Intuition ist selbst eine Intuition: so könnten wir kurz das soeben mit anderen Worten und weitläufiger Vorgetragene wiedergeben. Unser eigenes Denkerlebnis, dessen verfestigte Spuren wir uns vorzulegen anschicken, ist also ein Beispiel für den gesuchten Begriff. Ist es wirklich das, für was es oben ausgegeben wurde, dann paßt für es nur der Name „Intuition".

Nach diesem Beispiel wäre nun eine Intuition durch folgende drei Grundmomente ausgezeichnet: sie wäre 1. ein „Erfassen" von Etwas, 2. ein Erfassen mit Etwas, 3. das Erfaßte wäre nicht etwa das Erfassen, sondern die Sache selbst. Vergleicht man diese Momente in dieser abstrakten Form mit denen des empirischen Anschauens — wenn ich z. B. jetzt und dort einen Baum „sehe" — so erhellt, daß sie für beide die gleichen sind. Auch das Anschauen erfaßt Etwas, erfaßt mit Hilfe von Etwas (mit Hilfe sowohl der fundierenden, sinnlichen Repräsentanten als auch des Auges) und erfaßt die „Sache selbst", den Baum selbst dort; das noematische Objekt ist „selbstgegeben", sagt Husserl. Intuition und empirisches Anschauen sind aber deshalb nicht dasselbe. Die gegebenen Bestimmungen sind so abstrakt, daß sie für jedes geistige, bewußte „Erfassen" oder „Ergreifen" zutreffen. Bei der Anschauung wird nur dies Gemeinsame besonders leicht bemerkt; bei ihr ist es unverkennbar, daß das Anschauen ein in sich leeres Bezogensein auf den Gegenstand selbst ist, daß dieser „leibhaft selbst da" (Husserl) ist und daß das Erfassen ihn eben „nur" erfaßt. Wir vermuten also, daß jedes geistige Erfassen, Gewahren, Ergreifen, Innewerden als solches und abgesehen von dem, was es nun noch im besonderen sein möge, eine Intuition ist.

Dies „Erfassen" ist deshalb so rätselhaft, weil das geistig Erfaßte, im Unterschied zu einem körperlich Erfaßten, nur in dem Erfassen, nur durch es hindurch ist, was es ist. Ein materielles Ding, das wir mit unserer Hand ergriffen haben, ist zunächst einmal dieses Ding und kann nur deshalb ergriffen werden weil es vorerst ein noch nicht Ergriffenes ist; das Ergreifen ist hier ein klarer Vorgang, durch den ein im übrigen Bestimmtes nun auch noch zu einem Ergriffenen wird. Das Bewußte, das

geistig Erfaßte ist, zum mindesten faktisch und phänomenal, lediglich das Erfaßte; was wir von ihm sonst noch wissen, wissen wir nur in dem und durch das Erfassen und es ist für uns ein solches, als ein welches wir es ergreifen. Unsere Hand können wir ausstrecken, und eine andere fremde Hand kann etwas hineinlegen, sodaß wir dieses dann „haben"; und was die Hand umfaßt, kann ihr auch wieder genommen werden. Der innere Blick empfängt durch ursprüngliches Nehmen; nur dadurch ferner; daß er von sich aus gibt, kann ihm etwas genommen werden.

Faktisch ist es so: der Sehende und das Gesehene sind Ein Zusammen. Das Gesehene entsteht nicht durch das Sehen; aber faktisch ist es nicht „ohne" es, nicht „ohne" den Sehenden. Zwei Pole und eine „Einheit" (die sie eben zu „Polen" macht), heben sich heraus: zunächst der Sehende oder das Sehende als solches. Es ist ein Selbst, in sich zurückgebogen, absolut einsam und verschlossen, vielleicht nicht ohne Fülle und Mannigfaltigkeit, aber dann nur so, daß diese seine Peripherie ist, d. h. der Ort, wo seine Kraft endet und, gleichsam gestaut, in sich zurückgeht. Sodann das Gesehene: auch dieses ist ein „Selbst", also in sich zurückgebogen, einsam; aber es ist dies auf „andere" Weise, als das sehende Selbst, und in anderem Sinn. Nichtsdestoweniger ist es ein Selbst und nichts möchte hier mehr eine mögliche Einsicht verbauen, als der Versuch, dem Gesehenen dies Prädikat, wegen des Rätselhaften an ihm, zu verweigern. Wie, von dem Sehenden her, das Gesehene nur als das Ende seiner Schöpferkraft, als Rückkehr in sich selbst erscheint — so wie ein Stein nach oben geworfen steigt und an einem bestimmten Punkt ermattet umkehrt — so dringt die Selbstheit des Gesehenen, aus einem imaginären „Kern" ausstrahlend, auf uns ein; wir werden ihrer inne, sie ergreift uns, nimmt von uns Besitz. Indem sie aber so das Undurchbrechbare des sehenden Insichzentriertseins durchbricht, vernichtet sie es absolut: das Sehende erscheint, von dem Gesehenen her, als ein imaginärer Schnittpunkt kosmischer Wirkungen. Wenn wir uns anschauend in das „Selbstsein" des Subjekts oder auch des Objekts vertiefen, dann wird das jeweilige Selbst des anderen Pols zu diesem zuganglosen, „imaginären", Jenseits. Der „pure Kern" des Dinges vor mir ist ein ebenso absolut klar (oder auch, was hier identisch ist, absolut

unklar) Gegebenes, wie der Kern und Mittelpunkt des erfassenden Subjekts. Wenn wir uns in uns selbst wenden, so erfassen wir mit nichten einen puren Kern, sondern zwar andersartige aber durchaus entsprechende Mannigfaltigkeiten wie bei der Auswärtswendung zu den Dingen hin. Der Gegenstand ist ein Ansichseiendes, das *zugleich* auch ein Fürunsseiendes ist, und er ist beides in *absoluter Weise*; jede dieser Bestimmungen *negiert* die andere. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß er ein Ansichseiendes ist, dann wird sein ebenso offenkundiges Fürunssein absolut rätselhaft; wir helfen uns dann mit Kategorien und Theorien, welche, sie mögen nun von Berkeley oder Hume stammen, das Wesentliche: das Zugleich und die Positivität *durch Negation* ganz übersehen. Der „Idealist" anderseits, der das Fürunssein bemerkt hat und nun einseitig daran festhält, versteht gar nicht, wie eine so offenkundige Wahrheit wie die, daß der Gegenstand nur deshalb und insofern ist, was er ist, weil er für uns ist, noch nicht jedermann zum Idealismus geführt hat.

Das Verhältnis dieser beiden Pole, das wir „Ein Zusammen" oder ein „Zugleich" nennen, ist nun das dritte Moment innerhalb des totalen Phänomens. Es wurde oben schon behauptet, daß es die „Einheit" der Pole sei, die sie eben zu „Polen" mache. Allein die Frage ist, was „Einheit" hier bedeutet, hier allein bedeuten kann; und von ihrer Beantwortung ist die weitere Einsicht in das Wesen dieser Pole unmittelbar abhängig. Diese Frage zielt ersichtlich in den Mittelpunkt unseres Problems, ist selbst dieser Mittelpunkt, denn das Erfassen, *die* Intuition, ist ja auf jeden Fall die *faktische* „Einheit" der Pole. Daß sie dies ist, das ist das Gegebene, Hinzunehmende und außerdem das *hier noch* Vorausgesetzte. Ob aber diese „Einheit" eine *nur* faktische ist, oder m. a. W. eine wie geartete sie ist, wollen wir erkennen.

Die Beziehung zum Objekt ergibt sich nun weiterhin als eine *wesentlich* doppelte: es wird sich nämlich zeigen, daß wir sowohl von *endlichen* wie von *unendlichen Objekten* wissen und daß wir auf jedes dieser beiden in einer zwar „analogen" aber deshalb doch sehr verschiedenen Weise gerichtet sind. Unter einem endlichen Objekt verstehen wir ausschließlich ein existierendes, also ein sei es raumzeitliches oder zeitliches Dasein habendes Objekt. Unendliche Objekte sind dagegen

die Ideen oder Wesen dieser existierenden Objekte. Kant scheint uns der tiefsinnigste Philosoph des endlichen Objekts gewesen zu sein. Ihm steht gegenüber Hegel als Repräsentant der sogenannten spekulativen Philosophie. Er hat die immanente logische Struktur der Gedanken eines Plotin, Cusanus, Spinoza. Fichte. Schelling — und auch Husserl — am reinsten herausgestellt. Wir werden uns daher im Folgenden vielfach kantischer und hegelscher Kategorien bedienen, wenn wir das Spezifische dieser beiden Weltaspekte aussprechen wollen.

Und dies ist nun das Neue und das eigentliche Resultat dieses Buches. daß die Philosophien, seien es die des endlichen oder die des unendlichen Objekts eben nur *Aspekte*, nur „Seiten" des tiefer liegenden Ganzen der Welt oder auch der Philosophie dieses Ganzen sind: die *einfache* Beziehung auf ein endliches oder auch unendliches Objekt kann nur aus ihrer *wesentlichen Doppelheit* heraus begriffen werden. Die Einfachheit dieser Beziehung, gemäß der wir eben *entweder* auf ein endliches *oder* auf ein unendliches Objekt faktisch gerichtet sind, erweist sich *als Resultat* dieser wesentlichen Doppelheit. Am Schluß der Darlegungen werden wir daher verstehen, weshalb die „einseitigen" Philosophen der Endlichkeit oder Unendlichkeit ihre Einseitigkeit nicht als solche begriffen und nicht begreifen konnten. Das Ganze der Welt ist *nur* ein endlich Daseiendes, ist ebenso sehr aber auch *nur* ein unendlich Seiendes. Es wird sich dann wesentlich darum handeln, dieses „nur" als ein „sowohl als auch" und beides als eine Identität sichtbar zu machen.

Die Geschichte der Philosophie zeigt zwar, daß kein Denker seinen Gegenpol, den der Endlichkeit oder den der Unendlichkeit, einfach übersehen hat. Der spekulative Philosoph hat sich noch stets um die daseiende Welt, der im weitesten Sinne positivistische Denker um die Sphäre der Idee besonders gemüht. Aber jeder von ihnen, Hegel nicht ausgenommen, hat versucht, seine Gegensphäre aus seinem schon in sich selbst einseitigen Ansatz heraus zu entwickeln oder irgendwie „abzuleiten". Die klare Einsicht in den sehr tief liegenden Widersinn dieses Verfahrens und die Erkenntnis davon, daß die „Einheit" dieser Sphären eigene Kategorien singulärer Struktur verlangt, scheinen uns das bedeutsamste und in wesentlichen Beziehungen entwicklungsfähige Ergebnis der vorliegenden Untersuchung zu sein.

Für die äußere Aufeinanderfolge der Betrachtung folgt aus jener absoluten Einseitigkeit der Sphären (d. h. aus jener „Einfachheit", die „Resultat" ist), daß wir uns einer jeden vorerst einmal hingeben müssen, ohne von der einen zur andern einen Übergang namhaft machen zu können. Zwischen den Sphären liegt ein Sprung, den wir vorerst einfach vollziehen müssen, indem wir uns mit Freiheit von der einen fort zu der andern hin wenden. Erst später, im Gegeneinanderhalten beider Sphären verliert der Sprung seine Faktizität, geht das einfache Zusammen in eine innere Einheit über, ohne dabei freilich seinen Charakter eines bloß willkürlichen Faktums abzulegen: auch dieses Begebnis wird sich als eine Folge des singulären Charakters der gesuchten Einheit erweisen. So wendet sich denn der erste Abschnitt mit Freiheit zu Kant, um an ihm, als einem Beispiel, den Kampf des Denkens mit dem endlichen Objekt darzustellen. Der zweite Abschnitt, in mehrere Kapitel zerfallend, wendet sich ebenso vorerst willkürlich zu dem unendlichen Objekt und zu der ihm eigentümlichen Art, mit der es von verschiedenen repräsentativen spekulativen Denkern intendiert wurde. Hier wird nun schon die abstrakte Analyse einiger Kategorien Bergsons (dessen Philosophie ein genial-phantastisches Durcheinander der beiden Sphären enthält) eine ganz merkwürdige singuläre Art von „Hinweis" auf die mit Kant im ersten Abschnitt verlassene Sphäre sichtbar machen: und in Verfolgung dieses Hinweises wird das letzte Kapitel dieses Abschnitts über die Wesensschau Husserls endgültig zum endlichen Objekt zurückführen. Der dritte und letzte Abschnitt endlich macht sich von den „Einseitigkeiten" der beiden ersten Abschnitte frei, um die Einheit selbst und als solche zu erreichen.

Diese „Einheit" ist, als Einheit, die Beziehung der Sphären, das sie Vermittelnde. Das Resultat dieser Vermittlung soll nun aber, als die aus einer wesentlichen Doppelheit resultierende Einfachheit der Beziehung, der absolute Verlust der Vermittelung und damit jeweils auch des einen oder des anderen der zu Vermittelnden sein. Denn dies Resultat besteht nicht in der Konstatierung des „Fehlens" einer Beziehung, wie wenn wir etwa zwei Verglichene disparat nennen; sondern es ist absoluter Verlust, d. h. es resultieren weder zwei Verglichene, noch überhaupt Verglichene, sondern ein einfaches unmittelbarss Dasein (die eine oder die andere Sphäre), innerhalb dessen erst

Vergleiche möglich sind. Nun vergleichen wir aber in der Tat die Sphären, und insofern wir dies tun, kommen wir über die Relativität des Begriffs ,,disparat" nicht hinaus. Denn so disparat auch die Sphären sein mögen: als Verglichene sind sie zum mindesten eben dies, also verglichene ,,Gedanken", die ,,in unserem Bewußtsein" beieinander sind. In diesem vergleichenden Tun können wir daher den behaupteten Verlust nicht realisieren; d. h. wir können keine gedankliche Situation entwerfen, aus deren ,,Vollzug" der ,,absolute Verlust" resultiert; wir können zwar ,,lebendig denken" (einen Gedanken ,,wirklich" vollziehen im Unterschied zu einem äußerlichen Nachsprechen), nicht aber uns durch ein Denken weder beleben noch töten; auch das ganz aus der eigensten Ursprünglichkeit hervorgehende Denken bleibt daher immer und wesentlich ein Nach-denken. Daher muß das inbezug auf den absoluten Verlust zu Leistende anderswo gesucht werden. Wir werden uns fragen, ob es kein Phänomen gibt, das von sich aus verlangt, als ,,absoluter Verlust" begriffen zu werden; ein Phänomen also, das in seiner Unmittelbarkeit auf diese Weise sowohl beschrieben als bestimmt werden muß. Dieses ,,Phänomen" aber ist das des bewußten geistigen Erfassens. Auch der ,,Blick des Geistes" — und wesentlich er allein — hat ein Vorne und ein Hinten, ein Rechts und ein Links. Das Sehen eines Bestimmten ist *in sich selbst* das Nichtsehen eines *anderen* Bestimmten. Die pure Aktivität des Erfassens, das Hin-blicken, das ,,bloßes" Hinblicken, ,,bloßes" Erfassen ist, ist die Existenz des absoluten Verlusts, ist die Einfachheit der Beziehung, als Resultat, als absoluter Verlust der anderen Beziehung.

ERSTER ABSCHNITT

DIE KANTISCHE SYNTHESIS A PRIORI UND IHRE BEZÜGE ZUM BEGRIFF DER INTUITION

1. In der Einleitung sprachen wir von der „Einheit“ des „Sehenden“ und des „Gesehenen“. Wir nannten das „Sehende“ und das „Gesehene“ zwei „Pole“ und sagten, die „Einheit“ dieser beiden mache sie eben zu „Polen“. Wir setzten dann voraus oder vielmehr wir entnahmen dem Sprachgebrauch, daß die „Intuition“ auf jeden Fall die „faktische Einheit“ dieser Pole sei. Diese Annahme ist zulässig und für unsere Absicht, das Wesen dieser „Einheit“ und damit das Wesen der „Pole“ zu begreifen, genügend. Wenn wir z. B. davon sprechen, daß jemand eine Intuition gehabt hat, daß ihm eine Intuition zuteil geworden ist, so meinen wir zunächst und vor allem, daß dieser Jemand „Etwas“ erfaßt, etwas gesehen, etwas begriffen hat. Wenn er es aber erfaßt hat, dann ist auf jeden Fall irgend eine Art von Einheit zwischen ihm und dem Erfaßten präsent und gegeben. Wir meinen freilich weiterhin, wenn wir so sprechen, daß diese Einheit auf eine besondere Art, eben „intuitiv“ vermittelt wurde, und unterscheiden sehr wohl etwa eine gewöhnliche Anschauung von einer Intuition. Aber weiter trägt der Sprachgebrauch auch nicht. Nur dies können wir ihm noch entnehmen, daß die Intuition ein auf „gewöhnliche Art“ nicht erklärbares, nicht verständliches Erfassen ist. Es genügt aber eine einfache Erinnerung, um zu bemerken, daß nun etwa die gewöhnliche Anschauung im Sprachgebrauch keineswegs den Ton „erklärbar“ trägt. Die Sprache kennt anschauen, begreifen, denken, urteilen, schließen, raten, ahnen usf.: alles Begriffe, die insofern klar sind, als eine genügende Übereinstimmung hinsichtlich der

Beispiele für sie vorhanden ist. Dies ist bei der „Intuition“ nicht der Fall. Orientiert man sich also zunächst am Sprachgebrauch, so empfängt man zuerst den Eindruck, als ob die Sprache unter Intuition eine besondere Art von Erfassen verstände. Bei näherem Zusehen verschwindet jedoch dieser Eindruck und zurück bleibt nur der eine Hinweis, daß Intuition ein rational nicht erklärbares Erfassen bezeichnet. Der Sprachgebrauch läßt es also, entgegen dem ersten Anschein, offen, ob etwa nicht doch auch die gewöhnliche Anschauung oder etwa das Schließen eine Intuition ist.

Dieser Hinweis genügt, um der Untersuchung eine erste vage Richtung zu geben. Die Intuition ist entweder *das* Verhältnis von Subjekt und Objekt oder irgend eine *besondere Art* dieses Verhältnisses.

2. Weshalb diese Untersuchung nun gerade mit einer Analyse der Synthesis a priori bei Kant beginnt, können nur der Zusammenhang des Ganzen und das Resultat begründen. Zunächst bleibt dies also für den Leser in seinen Grenzen eine freie Hinwendung. Wenn aber schon einmal der Anfang mit Kant gemacht werden soll, so ist es klar und begründet, daß dann die Synthesis a priori in den Mittelpunkt rückt, denn in ihr erscheint eine bestimmte Art von Einheit zwischen Subjekt und Objekt. Da die Untersuchung sich lediglich von sachlichen, nicht aber von historischen Gesichtspunkten leiten läßt, fragt sie nicht nach dem System Kants, auch nicht nach der Bedeutung der Synthesis innerhalb seines Systems, sondern betrachtet ausschließlich diejenigen Elemente des Systems, die ihr selbst sachlich wichtig erscheinen. Auch dort, wo Bemerkungen gemacht werden, die sich nur aus dem Gesichtspunkt des Kantischen Systems selbst ergeben, werden sie doch nur den Sinn haben, die eigene Ansicht dadurch deutlicher hervortreten zu lassen. Ein anderes ist es, wenn es sich herausstellen sollte, daß eine Kontinuität sachlicher Art, die vorgetragenen Gedanken mit denen des Kritizismus verbindet; aber eine solche Kontinuität kann stets nur ein absichtlich nicht herbeiführbares Resultat sein.

Um nun aber doch von vornherein gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit dieses großen Systems unseren Blickpunkt näher zu bezeichnen, schicken wir einige Resultate der Untersuchung voraus. Es wird sich nämlich zeigen, daß

die Philosophie Kants ein ganz bestimmtes Verhältnis von Subjekt und Objekt im Auge hat, von ihm als festem Punkt ausgeht und auch dort, wo sie unter dem Zwang der Gegenstände mehr und anderes sieht (Kritik d. U.), doch das System und ihr Begreifen an diesem Verhältnis orientiert. Zur Kantischen Synthesis a priori gehört unabtrennbar das, was wir im Folgenden den „endlichen Gegenstand" nennen werden. Für das begriffliche Erfassen ist es daher zunächst ein- und dasselbe, ob man von der Synthesis a priori bei Kant oder von dem endlichen Gegenstand spricht. Wir geben zunächst eine kurze Beschreibung dieses Gegenstandes.

3. Unter einem endlichen Gegenstand verstehen wir ausschließlich ein existierendes Objekt, also ein Objekt, das ein Dasein in Zeit und Raum oder auch in der Zeit allein hat. Der Inbegriff dieser endlichen Objekte ist die Welt der Dinge und Erlebnisse, in die wir, wie man sehr treffend sagt, „hineingeboren" werden. Dieser Ausdruck ist deshalb so trefflich, weil er das besondere Verhältnis zwischen Mensch und endlichem Gegenstand gleichsam genetisch faßlich macht: denn dies Verhältnis ist phänomenal durchaus das Verhältnis zweier gegeneinander Selbständiger, die sich deshalb „begegnen" können. Es gehört zum Wesen des natürlichen Bewußtseins, daß sein Träger sich in einer ihn umgebenden „Welt" weiß, einer Welt, die ihren „eigenen Gang" hat und in die er irgendwann und irgendwo „eingetreten" ist. Dieses Bewußtsein ist die Basis der „Erfahrung" in phänomenologischem Sinn: „Erfahrungen" kann nur ein Selbständiges gegenüber einem anderen Selbständigen machen.

Dieses „Eintreten in" die Welt, dieses „Herantreten an" sie hat zur Folge, daß der Mensch sich gleichsam Stück für Stück seine Kenntnis und Erkenntnis dieser „aufbauen" muß. Der Prozeß des „Erfahrens" ist gleichsam in jedem Moment an seinem Ende angelangt; und wie es zufällig ist, daß überhaupt eine solche „Begegnung" stattfindet, so ist natürlich und erst recht auch jeder Fortschritt der Erfahrung, als eine neue zufällige Begegnung, zufällig.

Dies ist aber nur eine Seite des natürlichen Bewußtseins, nicht seine totale Erscheinung, denn wir „bauen" ja nicht nur diese Welt auf, sondern „erfassen" sie, und erfassen

kann man nur das schon in sich selbst Erbaute und Bestehende. Das steht im Widerspruch zu der ersten Ansicht; aber jeder endliche Gegenstand ist die erscheinende Einheit dieses Widerspruchs: wir können ihn nur durch das Aufbauen erfassen; wir können ihn nur durch das Erfassen aufbauen. Deshalb ist uns der endliche Gegenstand stets vollständig und unvollständig zugleich, d. h. in einer bestimmten Perspektive (im weitesten Sinne dieses Wortes), gegeben. In einem gewissen Sinne ist die Synthesis a priori Kants nichts anderes als der Begriff des sinnlichen perspektivischen Daseins der endlichen Gegenstände. In und vermittelst des perspektivischen Daseins tritt der Widerspruch erst in Erscheinung. Aber dasselbe perspektivische Dasein löst ihn auch zugleich, überwindet ihn. Die Einheit von Subjekt und Objekt als zweier Selbständiger ist hier präsent da. Daß das Objekt immer nur in einer bestimmten Perspektive erscheint, heißt offenbar nichts anderes, als daß das Objekt nur „im" Subjekt oder „vermittelst" eines Subjekts zu seiner eigenen Objektivität gelangen kann. Die bekannte Kantische Ineinssetzung von transzendentaler Idealität und objektiver Realität ist also, so gesehen, nur ein begrifflicher Ausdruck des anschaulichen Phänomens. Dieses anschauliche Phänomen ist nun aber nicht nur die Erscheinung einer Einheit von Subjekt und Objekt; es hat auch, wie gezeigt wurde, etwas Intuitives, also etwas rational Unerklärbares an sich. Hierauf vorzüglich werden wir jetzt beim Übergang zur begrifflichen Fassung achten müssen

4. Es ist im Sprachgebrauch Kants ein analytischer Satz, „daß alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also, als in einer Apperzeption synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zusammenfassen kann" (b 138). In diesem Ansatz liegt eine entscheidende Wendung; es ist darin die Behauptung ausgesprochen, daß uns isolierte Vorstellungen beliebiger Art nur dadurch zum Bewußtsein kommen können, daß wir sie vorher in irgend einer Form verbunden haben. Die Synthesis a priori als frei schwebende Funktion ist Bedingung der Möglichkeit sowohl des Mannigfaltigen als auch der Einheit der Apper-

zeption selbst[1]), und aus und durch die Synthesis entspringen korrelativ diese beiden Momente. Wenn wir nun das Mannigfaltige mit dem Gegebenen identifizieren, wie es Kant — und wir mit ihm — tut, so stellt sich das merkwürdige Resultat heraus, daß das Gegebene oder das Gegebenwerden kein Ursprüngliches, sondern ein Vermitteltes, und zwar ein durch die freischwebende Funktion der Synthesis Vermitteltes ist. Am Anfang steht die als solche schlechthin unbegreifliche Tat; sie bindet nicht eigentlich Subjekt und Objekt aneinander; diese Tat kann also auch nicht aus ihnen rekonstruiert werden, denn sie ist mehr als ihre Summe oder Produkt; sie ist die Einheit und das übergreifende organische Ganze, das seinen Teilen vorhergeht, innerhalb dessen diese erst möglich sind. Diese Tat ist synthesis und findet ihre explizite Darstellung im Urteil. Wir könnten mit Natorp[2]) die synthetische Einheit des Urteils als „Grundgestalt der Erkenntnis" ansprechen.

Doch wie ist diese Einheit und ihr Zerfall genauer zu verstehen? Im Urteil ist man zwar gewohnt, eine Einheit von Subjekt und Prädikat zu sehen, aber nicht eine Subjekt und Objekt im metaphysischen Sinne in sich begreifende und erst im Auseinandertreten ermöglichende Gestalt. Was für einen Sinn kann es überhaupt haben, im Urteil irgend einen der vielen möglichen Ichbegriffe auf ein isoliertes gegebenes Mannigfaltiges korrelativ zu beziehen, diese Korrelation als erst durch das Urteil ermöglicht, anzusprechen, wo doch im Urteil von einem Ich und einem Mannigfaltigen überhaupt nichts vorkommt, wo doch das Urteil nichts weiter ist, als eine schlichte von aller Ichbezogenheit gerade freie Relation zwischen Subjekt und Prädikat? Was heißt endlich hier Zerfall in Ich und Gegenstand?

Gegenüber der an sich durchaus berechtigten Tendenz, die logischen Gebilde rein in sich und abgelöst von aller Ichbezogenheit zu studieren, muß hier vorweg daran erinnert werden, daß das Urteil auf jeden Fall jedoch die Funktion

---

[1]) b 134: „Synthetische Einheit des Mannnigfaltigen der Anschauungen . . . ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken hervorgeht."

[2]) „Logik, in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen", zweite Auflage, Marburg 1910, § 8.

hat, einem Ich Erkenntnis zu vermitteln, also, wie man auch Erkenntnis fassen mag, Wissen irgend welcher Art um Etwas. Wenn also die Synthesis als das Ursprüngliche gesetzt wird, aus der heraus erst Ich und Gegenstand durch Zerfall resultieren, so heißt das, daß Erkenntnis uns nicht selber wieder aus Erkenntnis entspringt, daß Erkenntnis also einen rein tatsächlichen und in sich selber uneinsichtigen Anfang hat. In die Sphäre der Erkenntnis führt nur ein Sprung und kein vorher überschaubarer Weg, und erst nach dem Sprung kann das Ersprungene, Erreichte betrachtet und gewertet werden.

Was aber heißt Zerfall? Man pflegt Ichbewußtsein und ichfremde Gegenstandswelt einander entgegenzusetzen und fragt dann nach der Art und Möglichkeit ihres Zusammenkommens. Von einem erst durch Synthesis ermöglichten Zerfall reden, heißt aber, Beides, sowohl das Bewußtsein vom Ich als das vom Gegenstand als sekundär und gegeneinander korrelativ zu setzen. Nicht also übt das Ich Funktionen der Einheit aus am Mannigfaltigen, sondern es selber ist nur ein durch Funktionen ermöglichtes Ergebnis. Und weil die reine Funktion nicht einfach Funktion bleibt und ist, sondern Setzung eines Gewußten, zerlegt sie ihr Resultat in diese notwendige Korrelation, denn Einsicht verlangt aus sich selbst ein Ich, welches sie hat.

Das Ich also der Einsicht, das Ich, dem die Einsicht zuteil wird, entsteht erst durch die Synthesis. Der obige Satz, daß Erkenntnis nicht selber wieder aus Erkenntnis entspringt, ist demnach ergänzungsbedürftig: für das Ich der Einsicht entspringt vielmehr Erkenntnis überhaupt nicht, sondern umgekehrt entspringt der Erkenntnis das Ich und die Einsicht. Und es ist nur im übertragenen Sinne richtig, daß in die Sphäre der Erkenntnis nur ein Sprung führt; in Wirklichkeit führt überhaupt nichts hinein, weder ein schrittweis gangbarer Weg noch ein Sprung, sondern alle diese Scheidungen sind erst in ihr selbst möglich.

Die Funktion der Einheit wurde freischwebend genannt. Ist aber eine freischwebende Funktion überhaupt denkbar? Und ist sie vor allem nicht bei Kant, von dessen Philosophie doch hier der Ausgang genommen wird, eben keine freischwebende, sondern an die transzendentale Apperzeption gebundene

Funktion[1])? Dieser Frage gegenüber ist daran zu erinnern, daß die transzendentale Apperzeption eine synthetische Einheit ist, d. h. eine Einheit in einer Mannigfaltigkeit, eine Einheit also, für die die Mannigfaltigkeit ihrerseits selbst wieder Bedingung ist, die nur dadurch ist, daß sie sich als synthetische Einheit auswirkt. Damit wird freilich dem Begriff der Synthesis jegliche Vorstellbarkeit, selbst eine solche rein phänomenologischer Natur, als Spontaneität und Funktionalität entzogen. Synthetisch heißt die Einheit des Urteils aus logischem Gesichtspunkt: weil sie Einheit nicht als pure Einheit an sich, sondern lediglich als Einheit einer Mannigfaltigkeit ist. Aber es ist wichtig, einzusehen, daß bei Kant diese beiden Auffassungen unverbunden nebeneinander stehen. Weil ihm die Mannigfaltigkeit notwendiges Moment ist, gründet er die Identität der Apperzeption selbst auf die Synthesis (vgl. o. S. 13 Anm 1); weil andererseits die Möglichkeit des Bewußtseins von Mannigfaltigkeit Problem ist, ist ihm die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption letztes Prinzip. Die transzendentale Apperzeption ist somit nicht das Vereinigende, denn sie ist nur durch Vereinigung möglich; sie ist auch nicht das Vereinigte, denn sie ist sein Prinzip und nicht es selbst. Wir werden erst später bei dem Vergleich von kritischer und spekulativer Synthesis versuchen, das Problem, das sich in dieser Gegensätzlichkeit ankündigt, aus einem umfassenderen Standpunkt zu formulieren und in seiner Genesis zu begreifen.

5. Noch in einer anderen Korrelation als der von Subjekt und Objekt kommt die unzugängliche Geschlossenheit des Transzendentalismus zum Ausdruck, in der nämlich von logischem Subjekt und Prädikat im Urteil. Auch diese korrelative Bezogenheit ist eine unmittelbare Folge der Ursprünglichkeit der Synthesis. S ist P stelle das Urteil dar. Die natürliche Meinung wird dahin gehen, S als ein an sich Bestimmtes zu fassen, dem P nur deshalb zukommen kann, weil S eben schon in sich bestimmt ist. Wahrheit wird man in eine solche Art der Verbindung beider setzen, die dasjenige P prädiziert.

---

[1]) Anmerk. b133/134: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst."

welches dem S auch an sich außerhalb des Urteils zukommt. Das Subjekt, der Gegenstand der Aussage, wird als etwas gefaßt, das auch außerhalb des Urteils in eigentümlicher Ganzheit und Bestimmtheit auftreten kann. So z. B. Husserl, „Ideen" S. 11: „Jeder mögliche Gegenstand, logisch gesprochen: ‚jedes Subjekt möglicher wahrer Prädikationen' hat eben s e i n e Weisen vor allem prädikativen Denken, in einen vorstellenden, anschauenden, ihn ev. in seiner ‚leibhaftigen Selbstheit' treffenden, ihn ‚erfassenden' Blick zu treten." Dem Prozeß des Erkennens könnte nach dieser Auffassung ein einsichtiger Anfang zugesprochen werden. Das anhebende, zur diskursiven Explikation schreitende Denken hätte einen festen Richtpunkt, von dem alle Urteile ausgingen und in dem sie letzthin zusammenhingen, wie die Radien des Kreises im Mittelpunkt ihren Anfang und ihr Ende haben.

In der Synthesis Kants dagegen entstehen durch ein und dieselbe instantane Funktion sowohl S. als das durch P Bestimmte, wie auch die Bestimmung dieses S, P. S ist nur das durch P Bestimmte und es kann das an sich Unbestimmte sozusagen nur im Rückblick von dieser seiner Bestimmtheit aus genannt werden. Ebenso ist P das Bestimmende nur im Hinblick auf das S, dessen Bestimmung es ist. Daß isolierte prädikative Bestimmungen angetroffen werden, conceptus communes wie etwa „rot", wird nicht geleugnet, ihre Möglichkeit aber auf eine vorhergegangene Synthesis a priori zurückgeführt. Die analytische Einheit des Bewußtseins in solchen gemeinsamen Begriffen kann nur auf Grund einer vorhergegangenen synthetischen Einheit des Bewußtseins gedacht werden[1]).

Die zuerst skizzierte Urteilsauffassung kann mit Sinn z. B. fragen, weshalb P dem S zukomme, und sie wird mit dem beschreibenden Hinweis auf das Subjekt S, das sie vor sich zu haben behauptet, antworten. In der kritischen Sphäre mangelt der Frage dieser gute Sinn gänzlich, denn sie kann behauptungsgemäß nur gestellt und gedacht werden auf Grund der faktischen Vorwegnahme dessen, wonach sie fragt.

Das Urteil ist ein organisches Ganzes in dem vollen Sinn dieses Begriffs: seine Teile sind nur im Ganzen möglich und

---

[1]) b 133 Anmerk.

durch das Ganze bestimmt. Trotzdem ist es zugleich notwendig diskursiv vermittelt. Das, was jedes Urteil meint, was es uns zum Bewußtsein bringt, kann nicht durch eine Anschauung ersetzt werden. Daß dieser Tisch rund und braun ist, diese Gewißheit und das Wissen von ihr geht über die bloße sinnliche Anschauung weit hinaus; beide liegen in ganz anderen Sphären. Das Wissen davon kann nur so zustande kommen, daß wir in subjektiver Denkbewegung von dem logischen Subjekt zum Prädikat übergehen, daß wir diesen Übergang vollziehen. Erst durch den getanen diskursiven Vollzug entspringt uns jenes Wissen von der Zusammengehörigkeit des Durchlaufenen; erst durch die Tätigkeit des Vollzugs ergibt sich die Notwendigkeit des Vollzogenen. Diese Notwendigkeit kann also unmöglich den Vollzug leitend am Anfang stehen. Das Bewußtsein der logischen Notwendigkeit ist Ergebnis des Vollzugs und somit unstreitig diskursiv vermittelt. Und trotzdem gibt es keinen rational-diskursiven Zugang zu dem Urteil; es gibt für das urteilende Denken keinen Anfang, kein Anheben mit etwas, das noch nicht dem Folgenden und dem Ganzen verhaftet wäre.

6. Allgemein weist immer die Unmöglichkeit, den Anfang rational-diskursiv zu begreifen oder besser, die Einsicht in das Fehlen des Anfangs überhaupt, auf zugrundeliegende Ganzheiten hin, deren wir uns intuitiv bemächtigen, wobei freilich das Wort „intuitiv" noch nicht die Sache erklärt. Das „rational Unerklärliche" hängt immer irgendwie mit dem Fehlen eines „Anfangs" zusammen. Die „Komposition", die „Zusammensetzung" ist das Urbild jedes „rationalen" Prozesses, weil hier ein „Anfang" deutlich und klar gegeben ist. Jeder „echten" Korrelativität fehlt der Anfang.

7. Deshalb können wir z. B. auch keinen Anfang der Zeit denken oder, mit Anknüpfung an das Gesagte, keinen Zeitpunkt, der nicht schon diese Korrelativität, die sich hier als die des „vorher und nachher" darstellt, enthielte. Jedes beliebig herausgegriffene „jetzt" hat die Korrelativität an sich, daß es gleichzeitig ein nachher in bezug auf ein vorher und ein vorher in bezug auf ein nachher ist. Der absolute Anfang ist also undenkbar, weil jedes Zeitmoment eben selber ein Zeitmoment, also zeitlich, d. h. in ein vorher und nachher zerfällbar ist, oder besser, weil es nur unter Zugrundelegung

dieser Doppelheit denkbar ist. Das Gleiche gilt für den Raum. In ihm drückt sich die Korrelativität als nebeneinander aus. Der Punkt ist nur Mitte und Grenze, nichts Selbständiges. Dieses Verhältnis hatte Kant vor Augen, als er die berühmten Sätze schrieb, daß verschiedene Zeiten wie verschiedene Räume nur Teile ein und derselben Zeit (b 47) resp. ein und desselben Raumes (b 41) seien, daß Räume und Zeiten nur im einigen Raum und Zeit vorstellbar seien.

Kant nannte diese unaufhebliche gegenseitige Bezogenheit zweier Momente reine Anschauung, die er als „Form der Anschauung" von der „formalen Anschauung" die schon räumlich Geformtes empirisch gibt, scharf trennte[1]).

Im Begriff des Punktes, der Grenze, liegt eine schwer faßliche Verflechtung. Einerseits gibt es nur in bezug auf ihn ein vorher und nachher bzw. ein links und rechts, an ihm also entspringen diese beiden, aus ihm heraus gewinnen sie erst ihren Sinn. Anderseits und durchaus in eins mit dem ersten, ist er selbst nur denkbar unter Voraussetzung dieses vor und nach, die doch aus ihm erst ihren Sinn beziehen. Mit anderen Worten: um den Punkt überhaupt denken zu können, muß man ihn schon gedacht haben, zwar nicht explizit, aber implizit, denn wer ein vorher und nachher denkt, hat damit schon implizit den Punkt oder besser die reale Möglichkeit unendlich vieler Punkte gedacht. Andererseits kann das gegenseitige Verhältnis beider Momente (des Punktes als Vertreters der Diskretion, des vor und nach als Vertreters der Kontinuität) nur so erfaßt werden, daß der Übergang von jeweils dem einen zum anderen wirklich denkend vollzogen wird. Es ergibt sich somit eine widersprechende Forderung: einmal sollen beide Momente nur zugleich gedacht werden können, sodann aber besteht die Notwendigkeit eines von ihnen isoliert für sich zu denken, um im Übergang zum anderen die Notwendigkeit ihres unaufheblichen Verschlungenseins zu erfassen. Die reine Anschauung Kants hat, methodisch gesehen, die Funktion, diese widersprechende Forderung zu realisieren, denn sie ist dasjenige Vermögen, das jeweils das

[1]) Man vgl. hierüber die sehr guten Ausführungen und Belege bei Dietrich: „Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz." in Abhandl. z. Philos. u. ihrer Geschichte, herausgeg. v. Benno Erdmann, Halle 1916.

eine der beiden Momente gesondert und doch, aber impliziert, in ihm auch das andere denkt. Sie ist lebendige Realisation der widersprechenden Forderung.

Der Punkt als solcher ist keine Anschauung, sondern ein Gedanke; die paradoxe Bestimmung des Punktes als eines ganz Ausdehnungslosen im Ausgedehnten kann nicht zur Sichtbarkeit erhoben werden. Das Gleiche gilt von der Kontinuität als „realer Möglichkeit" unendlich vieler Diskretionen.

Die Gedankensetzungen innerhalb des Kontinuums sind das sein apeiron Bestimmende. Aber der Gegen-Satz zu diesem ersten muß streng festgehalten werden: das apeiron des Kontinuums ist die „reale Möglichkeit" dieser Setzungen und damit das diese Setzungen Bestimmende. Die Inhalte beider Sätze sind gleich primär. Der erste Satz dürfte unbestritten sein; der zweite besagt dasselbe, welches allgemeiner bekannt ist als die notwendige Verbindung einer Existenzialbehauptung mit der definitorischen Erklärung eines mathematischen Grundbegriffs. Schon Leibniz spricht diese Verbindung so aus: „man kann daher sagen, daß eine intuitive Erkenntnis in den Definitionen enthalten ist, wenn ihre Möglichkeit sofort einleuchtet. Auf diese Art enthalten alle adäquaten Definitionen ursprüngliche Vernunftwahrheiten und folglich intuitive Erkenntnisse[1])."

Jedes beider Momente ist also sowohl das Bestimmende wie das Bestimmte. Insofern es das Bestimmende ist, eignet ihm der Charakter der Spontaneität, insofern es das Bestimmte ist, der der Passivität. Das Denken in reiner Anschauung vereinigt in sich den Widerspruch zugleich spontan und rezeptiv zu sein, es ist dessen lebendige existenzielle Überwindung in jedem Augenblick des Prozesses. Das Denken in reiner Anschauung bewegt sich innerhalb des Kontinuums, das der plastisch formbare, substrathafte Stoff ist, an dem das Denken Halt findet, der seinen Flug trägt (descriptive Termini, mit denen Schelling in seinem „System des transzendentalen Idealismus" die intellektuale Anschauung zu vermitteln sucht), aber das, worin es sich bewegt, ist kein starr Gegenüberstehendes, sondern seine ewige Unruhe als Inbegriff unendlicher Möglichkeiten selbst.

[1]) „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand", übersetzt von Ernst Cassirer, Leipzig 1915, S. 425 (Buch IV Kap. 2).

Die Neukantianer haben durchaus recht, wenn sie den Bereich der Verstandessynthesis nach Kants eigenem Wort auch auf die Sphäre reiner Anschauung ausdehnen, wie anderseits Dietrich ebenso mit Recht die Kontinuität des einigen Raumes als primäre Bedingung der Möglichkeit geometrisch-apodiktischer Erkenntnis heraushebt. Beide Behauptungen gehen in gleicher Weise auf Primäres und in dieser „lebendigen Korrelativität“ gleich primärer Momente liegt eben das Eigentümliche rein anschaulichen Denkens, das uns in folgendem noch oft beschäftigen wird.

8. Der naheliegende Vergleich der herausgestellten Korrelativität zwischen Subjekt und Prädikat einerseits, Diskretion und Kontinuität anderseits, zeigt Gemeinsames und Trennendes. Subjekt und Prädikat wie Diskretion und Kontinuität verhalten sich zueinander als Momente einer übergreifenden Einheit: dort der Synthesis a priori, hier der sog. reinen Anschauung. Reine Anschauung scheint also ihren Bestimmungen nach (als innere Einheit von Momenten, die nur sind, insofern sie ist und die nur ist, insofern sie sind) mit Synthesis a priori identisch zu sein. In der Tat werden wir später in dem Abschnitt über die spekulative Philosophie einen Schluß dieser Art ziehen, allerdings mit der Kennzeichnung „reiner Anschauung“ als immanenter Synthesis in dem Sinne, wie Hegel diesen Terminus anwandte. Innerhalb der Transzendentalphilosophie Kants, und das heißt für uns innerhalb der Sphäre des endlichen Objekts ist dieser Schluß nicht statthaft und hat auch keine Wahrheit. Im Vergleich bleibend ist die Diskretion, als bestimmende Grenze, der Kategorie zu parallelisieren, die Kontinuität, der substrathafte unendliche Stoff, mit der gegebenen Mannigfaltigkeit. Die Restriktion der Kategorien auf das irrationale Apeiron des Materials entspricht dem innerlichen Aufeinanderangewiesensein von Diskretion und Kontinuität. Kant hat es sich bekanntlich viel Mühe kosten lassen, diese Restriktion, die, was die entsprechende reiner Anschauung angeht, voll einsichtig ist, zu begründen, ohne doch in diesem Feld das an sich klar Gefühlte rein aussprechen zu können. Wie der Punkt Punkt nur ist im Kontinuum, so ist die Kategorie, diese so gestaltete Kategorie erst nach ihrem Durchwirken der Mannigfaltigkeit. Es ist notwendig aussichtslos, nach der

Bedeutung des Punktes zu fragen abgetrennt von seinem ihn konstituierenden Sein innerhalb des Kontinuums; aber das gleiche gilt von der Kategorie. Die Kategorie, die die Tafel aufweist, ist schon Kategorie der Mannigfaltigkeit, sie hat schon in sich selbst den Bezug auf diese an sich, ist schon, wie Lask sagt, belastet von ihrem Gegenmoment oder wie Ewald es ausdrückt, „empirisch behaftet“[1]. Die Restriktion der Kategorie auf das empirische Material liegt also in ihr selbst; die Kategorie und das Material sind ineinander fundierte Momente der Synthesis.

In beiden Fällen ist — sind Synthesis wie reine Anschauung einmal gesetzt — das Material notwendig gefordert, wie schon in seiner Bestimmung als Moment liegt. Beide sind ihrem Begriff nach innerliche Einheit von an sich unselbständigen Teilen von Momenten. Wie der Punkt den Raum, so fordert die Kategorie das Material. Das Material reiner Anschauung ist aber homogen, es ist der einige Raum als „unendlich gegebene Größe“. Ist er einmal als einiger ganzer in Sicht gekommen, und die Notwendigkeit dieses Insichtkommens ist schon für den ersten Fall rein anschaulichen Denkens gefordert, dann verharrt er in seiner Homogenität für immer: das Material ist also prinzipiell ganz schon im einzelnen Fall gegeben und wiederum ist es diese Bestimmung, die der Synthesis Kants fehlt. Hat man sich ein einziges Mal in reine Anschauung versetzt, sodaß man sich in ihr denkend bewegt, dann liegt mit einem Schlage die ganze unendliche Fülle der Möglichkeiten vor uns und man wird vom beliebigen Ausgangspunkt fortgezogen zur Betrachtung ihrer Gesamtheit, ohne dabei jemals das durchgehende Gefühl und Wissen von der Einigkeit der Region, in der wir denken, zu verlieren. Reine Anschauung ist gleichsam Eine großeumfassende Synthesis, die eine unendliche Fülle besonderer Synthesen aus sich entläßt. Dasselbe läßt sich scheinbar auch von der Synthesis a priori sagen, aber hier wäre die eine Synthesis nur ein abstrakt zusammenfassender Allgemeinbegriff, während er dort als konkreter, d. h. die Fülle der Besonderungen in sich enthaltender und aus sich entlassender Begriff gedacht werden muß.

---

[1] O. Ewald: „Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft“, in Kantstudien Bd. 12, 1907.

In diesem Unterschied liegt es nun auch begründet, daß die Aporie des Anfangs dort eine einmalige, hier eine jedesmal neu sich einstellende ist. Zu ihrer Besprechung hinsichtlich der Synthesis a priori wenden wir uns im folgenden.

9. Das substrathafte Material reiner Anschauung ist in der sinnlichen Erfahrung nicht gegeben; diese liefert in der sinnlich räumlichen Anschauung lediglich den „Anlaß", es in seiner absoluten schrankenlosen Weite und Totalität zu denken (man vgl. die Metageometrien). Die Sinnlichkeit ist hier gewissermaßen das Sprungbrett, von dem aus der Intellekt sich in eine gänzlich andere Sphäre erhebt. (Die Bedeutung und der Begriff dieses Sprungs wird uns später ausführlich beschäftigen.) Damit rückt auch die Konstitution mathematischer Gegenständlichkeiten in jene andere später zu betrachtende Sphäre. Das Material der Synthesis a priori wird dagegen von der Rezeptivität der empirischen Sinnlichkeit geliefert und als solches — freilich vorgeformt durch Raum und Zeit — geht es in die Konstitution ein. Auch hier ist das Material Anlaß, aber nicht bloßer Anlaß, denn es soll selbst als solches zum Moment und damit in der Synthesis zum notwendig geforderten Gegenpol werden. Der Anlaß, den die sinnliche Anschauung für die Erhebung in die Sphäre reiner Anschauung gewährt, wird in und durch den Sprung negiert, obwohl er für uns conditio sine qua non ist. Dieser Sprung fehlt in der Synthesis a priori, und die ganz außerordentliche Schwierigkeit, die ihr Begriff dem Intellekt zu bewältigen aufgibt, liegt gerade darin, die zufällige Gegebenheit des Materials als in und durch die Synthesis u n m i t t e l b a r u m g e w a n d e l t zu denken in die notwendige Gegebenheit eines Moments. Bekannter ist ihr Begriff unter der auf denselben Sachverhalt hinzielenden Formulierung die ihn als innerliche Vereinigung von Deduktion und Induktion ausspricht.

Der paradoxe Aspekt, den somit Synthesis a priori als instantane Umwandlung des zufälligen Anlasses in ein notwendig gefordertes Moment darbietet, setzt sich notwendig auch gegenüber der Kategorie, als dem Bestimmenden, durch. Als innerlich bezogen auf den zufälligen Anlaß wird sie selbst zufällig und Synthesis a priori bestimmt sich damit als das eine doppelte Zufälligkeit in die einfache Notwendigkeit des Produkts Verwandelnde.

Für reine Anschauung ergab sich die Einsicht, daß jeder der gegeneinander Bezogenen zugleich der den Bezugspol Be-

stimmende und von ihm Bestimmte ist. Innerhalb und für die einfache Notwendigkeit des Kantischen Produkts, des Gegenstandes, ergibt sich dieselbe Bestimmung, die z. B. bei Lask sich dahin ausspricht, in dem Material das Bedeutungsdifferenzierende und in der Kategorie schon das Bedeutungsbelastete zu erkennen. Die Momente der reinen Anschauung aber haben lediglich die Bestimmungen, die sie als Momente auszeichnen; die der Synthesis a priori haben sowohl diese als auch die der Zufälligkeit; und insofern ist die Kategorie lediglich das Bestimmende, das Material das in sich Unbestimmte zu Bestimmende, d. h. aber außer der Synthesis sind sie gegeneinander selbständig: eine Schlußfolgerung die sich bei Kant z. B. darin bemerkbar macht, daß er als Möglichkeit auch von einem anderen Material als dem uns gegebenen spricht (b 150); konsequent wäre es dann aber gewesen, auch von der Möglichkeit anderer Kategorien zu reden.

Wir stehen hier also zwischen zwei Transzendenzen, und der Gegenstand ist ihr imanentes Produkt, von dessen unzerreißbarer Einheit aus beide Pole als Transzendenzen nur auf dem Wege einer Grenzbetrachtung sich abheben. Sinnvoll ist weder die Kategorie[1]) noch das Material; der Sinn entspringt allein aus ihrer Einheit.

Synthesis a priori demnach als Synthesis, d. h. als spontaner Akt und geistige Begebenheit hat die Umwandlung von gegeneinander selbständigen „Stücken" zu unselbständigen Teilen, die Zusammensetzung zu einem Unzusammensetzbaren zu leisten.

10. An diesem Problem, das Synthesis löst und das sie eher löst, als es gestellt ist, denn seine Fassung als Problem ist nur auf Grund der Lösung selbst möglich, entspringt ihr Zusammenhang mit dem Begriff der Intuition, näher mit einer Besonderung dieses Begriffs, für die wir aus dem vorliegenden Sprachgebrauch das Wort Einfall reklamieren.

Der Einfall ist im gewöhnlichen Sprachgebrauch ein sich plötzlich dem Bewußtsein aufdrängender sinnvoller Gedanke, dessen Prämissen zwar grundsätzlich gebbar sind, tatsächlich

---

[1]) Die teilweise Irrationalität der kategorialen Region hat sehr gut die gedankenvolle Arbeit Nicolai Hartmanns herausgestellt: „Über die Erkennbarkeit des Apriorischen", Logos Bd. V, Heft 3, 1914/15.

aber im vorliegenden Fall nicht gegeben wurden. So hat er in der gewöhnlichen Anwendung psychologische Bedeutung als Ursprung des Sinns aus dem pyschologisch Sinnlosen, etwa aus dem Unbewußten oder aus verkürztem Denken oder wie immer. Daß man statt vom Einfall häufig auch von einer plötzlichen Erleuchtung, einer Intuition, spricht, ist allgemein bekannt. Der Einfall, den wir hier meinen, ist wie sein Oberbegriff, ein philosophischer Begriff und er unterscheidet sich von dem psychologischen dadurch daß die Prämissen der plötzlich entspringenden Sinneinheit grundsätzlich *ungebbar* sind. Er ist also absoluter Ursprung des Sinns aus dem Sinnlosen.

Als Werden zum Sinn ist Synthesis das ganz Undurchschaubare und Unverständliche. Als Synthesis kann sie nicht vollzogen werden, denn das was vollzogen wird, hat sie selbst schon im Rücken liegen. Zur Vermeidung von Mißverständnissen fügen wir hinzu, daß mit der Bezeichnung *Einfall* und mit der Behauptung, Synthesis a priori sei das absolut Unverständliche, nichts weniger als ein Tadel gegen *Kant* ausgesprochen werden soll. Es scheint vielmehr ein gerade ihm gegenüber verhängnisvolles Vorurteil in der Meinung zu liegen, Synthesis müsse als Synthesis auch „verständlich" sein. Ed. v. *Hartmann* hat von diesem Vorurteil aus höchst treffende Bemerkungen gegen die Synthesis a priori gemacht, die als solche *Kant* schon längst erledigt hätten, wenn diese Einstellung nicht eben nur ein Vorurteil wäre.

Diejenige Philosophie, deren Prinzip geradezu das Begreifliche und grundsätzlich Verständliche ist, ist der Empirismus, aber er übersieht, daß es eben wahrhaft Unbegreifliches, reelle Aporien des Anfangs gibt, obwohl ihn die einfachsten geistigen Vorgänge von ihrem Vorhandensein überzeugen könnten. Schon das einfache Urteil, das die Gleichheit zweier sinnlich wahrgenommener Dinge ausspricht, ist ein solcher Vorgang. Man setze, obwohl diese Setzung innerhalb des kritischen Duktus gar keinen angebbaren Sinn mehr hat, die Fundamente der Beziehungen seien faktisch gleich, sei es als transzendente Dinge, oder als gleiche Erregung von Hirnstellen mit entsprechend gleichen Empfindungen, so ist doch nicht abzusehen, wie diese an sich seiende Gleichheit den Gedanken, den Gesichtspunkt der Vergleichung erzeugen könnte. In jedem einzelnen der Bezogenen liegt nicht die Gleichheit, weil diese Beziehung und nicht

Bezogenes ist; in ihrer realen Beziehung — eine solche einmal gesetzt — liegt sie auch nicht, denn Gleichheit ist keine reale Beziehung, und allein als solche könnte man überhaupt versuchen, sie zur Erklärung des Gedankens der Gleichheit heranzuziehen. Aber ebenso sicher ist das reelle Ansichsein der Bezogenen selbst nicht aus der Art ihrer ideellen Beziehung verständlich zu machen. Und so gut wie die an sich seiende d. h. die reelle Gleichheit von Dingen oder Inhalten überhaupt ein widersprechender Begriff ist, so gut auch der einer ideellen Gleichheit, die nicht Gleichheit reeller Fundamente ist. Die Irrationalität, die dem Material inbezug auf den Gesichtspunkt anhaftet (und alle sogenannte Irrationalität des Materials ist stets nur eine relative, relativ auf den jeweiligen Gesichtspunkt) ist genau gleich der Irrationalität des Gesichtspunkts selbst, wenn man von ihm das Fundament wegnimmt. Was Gleichheit ist, scheint etwas ganz Durchsichtiges, Sich-Selber-Tragendes. Aber Gleichheit, isoliert gefaßt, ohne Bezug weder auf andere Begriffe noch auch auf das Material, ist genau so irrational wie ein blau oder hart. Die reine ratio ist hier nicht rationaler als das Material selbst. Es erscheint uns daher nur konsequent zu sein, wenn z. B. Natorp die Synthesis a priori als Grundgestalt der Erkenntnis nimmt, hinter die nicht mehr zurück gegangen werden kann, welche Negation bei Cohen unter dem Titel des Nichts in affirmativer Wendung erscheint[1]. Der Gang zum Sinn ist selbst sinnlos.

Derselbe Vorgang wiederholt sich auf tieferen und höheren Stufen. Newton soll durch den Fall eines Apfels zur Konzeption des Gravitationsgesetzes gelangt sein; dieser Augenblick der Konzeption war gewiß eine Intuition; auf jeden Fall aber mußte er dabei vorher die Möglichkeit ursächlicher Identität zwischen dem Fall des Apfels und der beobachteten Beziehung zwischen Ebbe und Flut einerseits, Mondphasen andererseits gedacht haben, ehe die Phänomene seine Annahme verifizieren konnten. Auf Grund gemachter Beobachtungen Hypothesen entwerfen, diese möglichst vereinfachen, gegeneinander ausgleichen usf.: dies alles ist erlernbar. Der springende Punkt aber ist das Sehen von typischen Vorgängen; sie „sehen" heißt, sie als typische d. h. als Fälle von allgemeinen Regeln zu erkennen; wer aber

[1] Cohen, „Logik d. rein. Erkenntnis". 2. Aufl., Berlin 1914, S. 8[illegible].

sagt uns, daß dieser Vorgang typisch ist? Er wird doch als typisch erst erkennbar durch das Gesetz, dessen Fall er darstellt. Das Gesetz aber ist vorher so wenig vorhanden wie das Etikett „typisch" an dem Phänomen.

11. Es ist bekannt, daß der Begriff der Evidenz, im strengen Sinn eines philosophisch tragenden Begriffs, gemäß welchem er stets ein Erreichen von Ansichseiendem, Objektiven (wobei es hier gleichgültig ist, ob dieses Ansichseiende ein reales Ding an sich oder etwa auch einen Sachverhalt meint) bedeutet, bei Kant keine Rolle spielt. Es ist anderseits offenbar, daß jedes beliebige assertorische Urteil von der Form „Jetzt scheint die Sonne", „diese Rose ist rot" wahrhaft „evident" ist. Wir lassen es im gegenwärtigen Stadium unserer Analyse ganz in Schwebe, ob Evidenzen dieser Art, — „wahrhafte" Evidenzen wie wir in descripter Meinung sagen — doch eine philosophisch-systematische Bedeutung empfangen können; oder ob Kant im Recht ist, wenn er, vermutlich im Hinblick auf die angeführten Beispiele von Evidenzen, diesem Begriff in seinem Bereich einen Platz verweigert. Nur dieses muß zunächst klar werden, daß der Begriff der Evidenz innerhalb der kritischen Philosophie gar keinen Ort haben k a n n.

Wenn Evidenz überhaupt ein philosophisch relevanter Begriff sein soll, dann muß sie uns zur Wahrheit tragen, d. h. sie muß sowohl das eine Moment der Wahrheit, das Ansichsein, wie auch das andere, das Für-einen-Wissenden-sein, an sich tragen. Evidenz hat also denselben Widerspruch in sich wie die Wahrheit, und beide scheinen dasselbe zu sein; ihr Unterschied jedoch ist der, daß Evidenz von dem Wissen ausgeht und an ihm a l s M o m e n t das Ansichsein findet, Wahrheit dagegen von dem Ansichsein und an ihm das Moment des Wissens um es gewahr wird. Nimmt man der Evidenz das Moment der Objektivität im entschiedenen Sinne des Ansichseins der evidenten Inhalte, dann ist Evidenz für die Philosophie belanglos, wenn es auch gerade dadurch leicht möglich wird, mancherlei faktische Evidenzen vorweisen zu können, denn daß es Gewißheiten gibt, sehr starke und subjektiv unerschütterliche sogar, ist unbestreitbar; aber es ist ganz unerfindlich, wie eine subjektive Gewißheit uns auch nur das geringste über das Ansichsein ihrer Inhalte wirklich lehren könnte. Die Verbindung beider wäre nicht unmittelbar, denn sonst wären beide eben Momente, wie

gefordert, d. h. das eine Moment hätte das andere an sich selbst. Ist aber die Verbindung statt unmittelbar nur mittelbar, wie notwendig ohne den ersten Ansatz, dann müßte sie eben vermittelt werden und zwar offenbar durch eine selbst wieder bloß evidente, d. h. hier bloß gewisse Überlegung, für die die Frage von neuem akut würde. Das analoge gilt aber auch für eine etwa bloß auf das Ansichsein zielende Evidenz, als deren Beispiel man die sogenannten „Wahrheiten an sich" oder Lasks „urbildliches schlichtes Ineinander" von Form und Material betrachten kann, obwohl es hier fast noch weniger zu begreifen ist, wie wir denn von diesen Wahrheiten an sich wissen sollen, als welches uns doch allein interessiert. Eine bloß „aletheologische" Betrachtung — im Gegensatz zu einer „gnoseologischen" wie Lask will[1]) — ist kein Gegenstand für menschliche Philosophie, die deshalb auch Liebe zur Weisheit und nicht Weisheit heißt, ganz abgesehen davon, daß hier eine falsche Verwendung des Begriffs der Wahrheit vorliegt, als welcher schon ohne jeden Zusatz Wahrheit an sich, aber eben so sehr für uns ist.

Man möchte hier an Spinoza erinnern, und es ist nicht zu leugnen, daß er einen bestimmten Begriff der Wahrheit an sich vertreten hat, aber es wird eine unserer Aufgaben sein, diesen Begriff des Spinoza, der sich ganz ebenso bei Plotin findet, als eine frühe Erscheinungsform des spekulativen Grundprinzips, welches die paradoxe Vereinigung des Ansichseins mit dem Für-uns-Sein[2]) darstellt, zu erweisen, also als eine Lehre, die mit der zuerst gemeinten an sich seienden Wahrheit nichts gemein hat.

Der Kritizismus streicht das Moment des Ansichseins der Wahrheit und er ist großzügig genug, es als Moment zu beseitigen, d. h. gleichzeitig auch das Gegenmoment der absoluten Gewißheit zu negieren. Hierin erweist er sich als der echtbürtige Gegenspieler der spekulativen Philosophie, die beide Momente festhält. Insofern der Sinn aus dem Nichts entspringt, ist die Frage nach dem Ansichsein des Sinnes abgewehrt; der Sinn ist lediglich ein Sinn für uns. Das Ansichsein ist irrational nach beiden Seiten hin, nach der des Materials und nach der der

---

[1]) Lask, „Lehre vom Urteil". Tübingen 1912. S. 168.

[2]) Welches Für-uns-Sein sich dann freilich aus einer anderen Erwägung heraus notwendig in ein Fürsichsein umbiegt.

Form. Diese Irrationalität bedeutet jedoch nicht die Behauptung einer an sich seienden Irrationalität, sondern nur die immanente Negation der Rationalität von dem Ansichsein: dieses ist Grenze für die ratio.

Man hat die Verwendung des Grenzbegriffs an diesem Punkte, der bei Kant nur nach der Seite des Materials hin gebraucht wird, oft angestritten, so daß eine Rechtfertigung in dieser Hinsicht angebracht sein dürfte. Der Einwand liegt nahe, daß die Grenze als Grenze nur von dem erkannt werden könne, der schon über sie hinaus sei und der Einwand wäre unwiderleglich, wenn Synthesis a priori kein logisches Ganzes, eine Gestalt also, die ihren Teilen vorausgeht, wäre. Eine jede solche in sich zentrierte und die Mannigfaltigkeit aus sich selbst entfaltende Gestalt hat an eben dieser Mannigfaltigkeit immer ihre Grenze und die Mannigfaltigkeit wäre auch Grenze für sie, wenn es außer ihr gar nichts weiter gäbe. Nun entfaltet zwar Synthesis a priori die Mannigfaltigkeit nicht aus sich, denn sonst würden wir ihr hier den von Kant selbst so gänzlich abgeleugneten intellectus archetypus vindizieren, aber darin lag ja gerade die außerordentliche Schwierigkeit ihres Begriffs, daß sie sich als Zusammensetzung zu einem Unzusammensetzbaren ergab, d. h. aber — nur mit anderen Worten — daß sie sowohl die Mannigfaltigkeit (von Form und Material) aus sich entläßt als auch nicht entläßt. Nebenher lohnt es sich, hier die Erwägung zu machen, daß der in der Philosophie geläufige und ganz richtige Satz, daß jede Bestimmtheit eine Grenze des von ihr Bestimmten ist, nur in der Fassung des Bestimmten als eines Ganzen sinnvoll wird: die Bestimmtheit ist einerseits das allein Faßliche am Bestimmten und es ist ohne die obige Fassung unvollziehbar, dasjenige, wodurch allein ein Etwas ist zugleich seine Grenze zu nennen.

Die Grenze also, von der hier die Rede ist, ist der Einheit in der Mannigfaltigkeit immanent, und es brauchte gar nicht der hier gern angewandten langläufigen Betrachtung des Materials selbst und seiner Undurchdringlichkeit gegenüber der Ratio, ja diese Methode (bei Ewald l. c. gut durchgeführt) ist grundsätzlich verfehlt, weil der Begriff der Synthesis a priori als innerlicher Einheit Widersprechender den Begriff der Grenze an sich selber hat. Weil Synthesis Synthesis d. h. innerliche Einheit einer Mannigfaltigkeit ist, deshalb sind sowohl das

Material wie auch die Kategorie, insofern regressive Analyse sie herauszuheben vermag, Grenzen für unsere Betrachtung, so daß wir mit Recht jede Frage, die auf ihren Sinn und ihre Bedeutung über das hinaus, was sie in der Synthese selbst sind, zielt, abweisen können.

Aber aus dieser Einsicht ergibt sich nun anscheinend ein Einwand unseren eigenen Ausführungen gegenüber, denn mit welchem Rechte reden wir denn von einer Synthesis „ursprünglich“ Selbständiger zu ebenso ursprünglich Unselbständigen? Und ferner: wenn das Gesagte zu Recht besteht, dann hat es doch offenbar gar keinen Sinn mehr von einer Synthesis als einem wirklichen logischen Prozeß zu reden, dann gilt doch allein das immanent Vorliegende, das Synthema, wie man es nennen könnte, d. h. die ruhende Sinneinheit, und das Prozeß- und Akthafte fiele der Psychologie (ev. gar einer „transzendentalen Psychologie“, vgl. Rickert „Geg. d. E.“) anheim? Hier möge sich jedoch der Leser an unsere einführende Beschreibung des „endlichen Objekts“ erinnern. In § 3 nannten wir den endlichen Gegenstand die erscheinende Einheit eines Widerspruchs und wiesen darauf hin, daß dieser Widerspruch selbst und als solcher in dem perspektivischen Dasein und Gegebensein zur Erscheinung komme. Dieser Widerspruch ist also nicht etwas, was überwunden werden kann, sondern ruhender Ausgangspunkt der Betrachtung. Diesen Widerspruch brachten wir in § 9 auf seinen Begriff. Und von diesem Begriff aus, der ebenfalls als ruhender der ganzen Betrachtung zugrunde liegt, bestätigt jener Einwand nur das Gesagte. Dieser Begriff ist aber nun nicht der Begriff, den Kant selbst der Synthesis gab. Kant sah den Widerspruch; aber er sah ihn nicht als ruhenden Ausgangspunkt, als den „Alles bewegenden aber selbst unbewegten“ Ausgangspunkt. Die kantische Philosophie ist daher der Versuch, den Widerspruch zu „lösen“ und durch die „Lösung“ zu beseitigen. Und genau an diesem Punkt trennen wir uns von Kant.

Wir kehren nach dieser Abschweifung zu unserem eigentlichen Gegenstand zurück. Das Ansichsein der Wahrheit hatte der Kritizismus beseitigt und zugleich mit ihm das Moment der absoluten Gewißheit um sie; nicht also die Gewißheit selbst, denn diese ist ein Faktum unserer Subjektivität. Wenn ein schwerer Stein vor meinen Augen auf einen dünnen Glasballon

fällt, der im selben Augenblick zerspringt, dann ist die Gewißheit des Urteils, daß das Fallen des Steins Ursache dieser Zerstörung war, unerschütterlich, aber die Frage, ob diese Gewißheit auch bis zum Wissen von der Wahrheit ihres Inhalts als eines an sich seienden Sachverhalts trägt, ist hier nicht nur unbeantwortbar, sondern sinnlos. Der Sinn, der als Einheit hier gewiß ist, ruht auf einem selbst Ungewissen, der Hypothesis, d. h. er gilt in sich selbst nur hypothetisch. Wie aber ein in sich selbst hypothetisches Gebilde ganz einleuchtend sein kann, das ist dieselbe Frage, — nur von einer anderen Seite aus — wie die, wie der Einfall, d. h. die Umwandlung ursprünglich Selbständiger in ebenso ursprünglich Unselbständige zu denken sei.

Aus dieser Doppelsinnigkeit entstammt auch das Zwielicht, das dem Begriff des Faktums, näher der Faktizität der vorliegenden Wissenschaften für den oberflächlichen Betrachter des Kritizismus anhängt. Man hat sehr oft den anscheinend ganz treffenden Einwand gemacht, der Kritizismus setze das Begründetsein dessen, was er begründen will, voraus und er komme nur auf Grund dieser zirkelhaften Voraussetzung überhaupt in Gang. Es ist die Faktizität der Gültigkeit der vorhandenen wissenschaftlichen Sätze, die als solche Voraussetzung und zugleich als zu Begründendes von diesem Einwand gemeint ist. Jedoch dieser zirkelhaften Alternative enthebt uns, wie schon vorher ähnlich bei Betrachtung der Grenzvorstellung, der entwickelte Begriff der Synthesis, denn diese hat sich als an sich selbst hypothetisch ergeben. Die Urteile jener Wissenschaften werden zwar als faktisch gültig genommen, aber ihre Faktizität erweist sich aus der Dynamik kritischen Denkens, also aus dem Begriff der Synthesis a priori, als an sich selbst bloß hypothetisch gültig. Nicht also steht am Anfang ein faktisch Gültiges, dessen Faktizität ein nirgendswoher kommender Wille zur Begründung aufzuheben trachtet, sondern das faktisch Gültige (dieses als unzusammensetzbar) erweist sich aus dem Begriff seiner Faktizität heraus als ein bloß hypothetisch Gültiges (das letztere weil zusammengesetzt). Der Übergang zum unendlichen hypothetischen Prozeß der Begründung ist daher nicht vermittelt durch das Faktum der Gültigkeit, sondern vollzieht sich unmittelbar aus dem Begriff der Faktizität des Faktums, die selbst nicht mehr Faktum, sondern schon an sich

selbst begründetes, aber hypothetisch begründetes Faktum ist. Wiederum möge der Leser an die Perspektive denken: das in einer bestimmten Perspektive gesehene Ding ist „selbst da" und zugleich auch nur ein hypothetischer Ansatz des Sehenden. Der unendliche Prozeß hat, wie das körperliche Gehen „in dem Raume" der uns „umgebenden" sinnlichen Welt, immer nur einen zufälligen, keinen „absoluten" Anfang. Die begriffliche Fassung erscheint hier als bloße „Spiegelung" des sinnlichen Verhältnisses.

Dieser inneren Struktur seines Denkens kann der Kritizismus in keinem Augenblick entfliehen; es gibt für ihn kein Faktum, das nicht schon in sich selbst die Überwindung seiner Faktizität in sich trüge; freilich ist das, was hier die Überwindung leistet, die Kategorie als selbständige und insofern ist die Überwindung selbst nur ein Grenzbegriff, wie diese Kategorie als selbständige; die Überwindung stellt sich daher notwendig dar als ein unendlicher Prozeß innerhalb der Grenzen der Endlichkeit.

Insofern die Überwindung der Faktizität aus der Sinneinheit selbst heraus geleistet ist (als Entfaltung der Mannigfaltigkeit aus der Einheit, vgl. o. S. 28), ist sie vollständig; das Material *dieser* Sinneinheit ist restlos „durchleuchtet" oder „umgriffen", denn die Reflexion auf das noch nicht Durchleuchtete kommt von außen her und ist abzuweisen. Insofern anderseits die Überwindung auch wieder nicht aus der Einheit der Synthesis, nicht aus ihrem *eigenen* Grunde gelingt (weil hier die Kategorie als selbständige, d. h. als zufällige steht), ist sie ebenso notwendig unvollständig. Aus der perennierenden Abwechslung beider Seiten, der ewig endlichen Immanenz der Einheit und ebenso ewig unerreichbaren Transzendenz der Selbständigen resultiert der unendliche endliche Prozeß. Die *Marburger* haben Recht, wenn sie den Stoff als aufgehoben betrachten (weil sie lediglich auf die Immanenz achten) und die *Rickert-Lask-Schule* hat ebenso Recht, wenn sie den Stoff als undurchdringlich und in stets gleicher Distanz von der ratio stehend ansieht (weil sie auf die Transzendenz der Selbständigen achtet).

Freilich ergibt sich diese einfache Synthese zweier doch so tief divergierender Richtungen innerhalb des Kritizismus nur dann, wenn man den von uns entwickelten Begriff zugrunde legt. Die Marburger und die Rickert-Lask-Schule folgen ihrem

Ahnherrn, was Wortlaut und sicherlich auch, was seine persönliche, subjektive Meinung betrifft, getreuer. Kant kennt bekanntlich und offenbar: 1. zwei Selbständige: das jeweils denkende Ich (als einen zufälligen Repräsentanten oder Träger der Apperzeption) und das „Material". 2. die einfache Notwendigkeit des Produkts, das „Synthema". 3. Die Synthesis a priori als das Vermittelnde. Die Synthesis ist ihm das „Mittel", um zum Produkt zu gelangen. Im Produkt hat dieser Weg sein natürliches Ende: Der Weg ist verschwunden und vorhanden ist nur noch das Produkt, in dem die Gegensätze überwunden, neutralisiert sind. Zugleich aber kann weder Kant noch überhaupt jemand übersehen, daß die Gegensätze (die Selbständigen) und ihre Vermittelung (die Synthesis) noch immer präsent sind und daß Synthesis, wenn schon Weg und Mittel, dann ebensosehr auch der Weg vom Produkt zu den Selbständigen ist wie umgekehrt. Daß Kant selbst diese Einsicht in der Tat soz. im Griff hatte, beweist das Schematismuskapitel der Kritik. Aber auch den Schematismus hat er unter die Kategorie des Mittels gestellt und damit wiederum unwirksam und nichtig gemacht. Deshalb hat Hegel vollkommen Recht, wenn er Kant gegenüber von einem „hartnäckigen Festhalten der Gegensätze" spricht und immer wieder zeigt, daß die Gegensätze als Gegensätze nur von ihrer an sich schon vorhandenen Einheit aus erreicht werden können. Mit Absicht gebrauchten wir daher oben zur Kennzeichnung der Genesis des unendlichen Prozesses die Hegel wachrufende Formulierung von einer „perennierenden Abwechslung beider Seiten". Wenn aber somit auch Hegel an diesem Punkt den Sieg davonzutragen scheint, so möchten wir, um das Verständnis des folgenden dem Leser zu erleichtern, schon hier darauf hinweisen, daß es eine der wesentlichsten Aufgaben des ganzen Vortrags sein wird, gerade an diesem Punkt die Unantastbarkeit und durch Hegel in keiner Weise überwundene noch von ihm überwindbare Selbständigkeit und Wahrheit der recht verstandenen kantischen Lehre darzutun. Innerhalb der Sphäre des endlichen Gegenstands sind zwar die Gegensätze aufgehoben; eben deshalb konstituieren ja die endlichen Gegenstände eine „Sphäre". Hegel erkennt dieses Sichaufheben. Er übersieht jedoch vollständig die Eigenart und Bedeutung der Sphäre selbst, innerhalb welcher allein seine formal richtigen Bemerkungen Erfüllung finden

und substituiert daher dieser Sphäre des endlichen Gegenstands ohne weiteres die spekulative Sphäre des „unendlichen Gegenstands“. Näheres kann darüber am gegenwärtigen Punkt noch nicht gesagt werden. Wir gehen zunächst in der Analyse weiter.

Im Hinblick auf die entwickelte Sachlage ist es als eine sehr glückliche sprachschöpferische Tat zu bezeichnen, daß in dem Worte Geltung ein Terminus für die eigenartige Wissensqualität synthetischer Erfahrungsurteile geschaffen wurde. Die historische Genesis dieses Begriffes bei Lotze, der ihn zweifelsohne umfassender ansetzte, soll uns hier nicht interessieren; aber der Begriff repräsentiert genau das, was wir hier durch die Umschreibung mit „weder Wahrheit noch Evidenz“ festzuhalten suchen. Wir halten daher auch die bekannte Streitfrage, ob das Urteil wahr sei, weil es gilt (Rickert) oder gilt, weil es wahr ist (Natorp) für grundsätzlich verfehlt. — (Der Name Husserl, der sich vielleicht aufdrängt, gehört gar nicht hierher.) — Bei beiden Parteien steht die für den Kritizismus ganz überflüssige und schon von Kant fast überwundene Furcht, den Begriff der Wahrheit zu verlieren, im Hintergrund. Das synthetische Erfahrungsurteil ist überhaupt nicht wahr und hat es auch gar nicht nötig.

Rickert möchte nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Evidenz für den Kritizismus retten. Die Sachlage ist der zuerst behandelten durchaus analog. Bleibt dort nur die Gültigkeit anstatt der Wahrheit, so hier nur die subjektive Gefühlsgewißheit anstatt objektiver Evidenz. Daran ändern auch die neuerlichen, unter dem Eindruck Husserls entstandenen Verwahrungen Rickerts in der 3. Aufl. des „Geg. d. Erk.“ nicht das Geringste. Er definiert dort die Evidenz als „psychischen Zustand“, der als “faktisch vorhandenes Kriterium für die Wahrheit“ dienen soll (S. 202). Es ist philosophisch ganz belanglos, wie man diesen psychischen Zustand der Gewißheit beschreiben will, die Definition bleibt typisch für eine Verkennung des echten Begriffs der Evidenz. Sie setzt, wie alle diese verfehlten Definitionsversuche die Evidenz als das die Wahrheit Vermittelnde, während sie vielmehr die Wahrheit selbst ist und zugleich nicht ist[1]). Gegenüber allen diesen verfehlten

[1]) Der echte Sinn dieser paradoxen Formulierung fällt in den Gedankenkreis der Spekulation; ein bekannterer Ausdruck dafür ist das „unmittelbare Impliziertsein von etwas durch ein anderes“.

Versuchen gilt das Wort Nelsons: „Entweder der Begriff der Evidenz schließt das Merkmal der Wahrheit ein: dann ist es unmöglich zu entscheiden, ob ein Urteil evident ist. Oder aber „Evidenz" bedeutet lediglich ein psychologisch konstatierbares Bewußtseinserlebnis: dann ist es unmöglich, festzustellen, daß ein evidentes Urteil wahr ist. In keinem Falle kann die Evidenz als ein Kriterium der Wahrheit gelten[1])." Als bloße Kritik ist dieser Satz, wie so mancher andere dieses Autors zutreffend, aber positiv steht er auf dem gleichen Boden wie das von ihm Kritisierte, so daß man wirkliche Belehrung vergebens dahinter sucht. Die echte Evidenz vermittelt zwar die Wahrheit (insofern sie diese nicht ist), aber sie vermittelt sie unmittelbar. Darin liegt aber ersichtlich die Konsequenz, daß ebenso die Wahrheit das die Evidenz Vermittelnde ist, daß also jeder dieser Begriffe die Bestimmung des vermittelt-unvermittelt-seins an sich hat. Insofern jeder vermittelt ist, ist er bestimmt durch den anderen, insofern vermittelnd diesen bestimmend; die Identität dieser Doppelbestimmungen mit denen für die reine Anschauung entwickelten (o. S. 19) liegt auf der Hand, soll aber hier vorerst nur festgestellt werden. Nun hat sich freilich diese Doppelbestimmung auch für die Immanenz des Kantischen Produkts, den Gegenstand, ergeben und in dieser Koinzidenz möchte vielleicht auch noch die subjektive Gewißheit vom Gültigen später eine Fundierung bekommen; wie dem aber auch sei, auf jeden Fall trägt sie nicht zur Evidenz hin, weil die Synthesis a priori zugleich auch Synthesis von an sich Selbständigen ist, von welchen insofern jeweils nur das Eine der in der Doppelbestimmung zusammengefaßten Merkmale zutrifft.

Wenn es überhaupt Wahrheit gibt — und wir werden versuchen, ihren Ort aufzuweisen — dann gibt es auch Evidenz und umgekehrt. Empirische Gewißheit, eben die Gewißheit, die das Gültige seinem Zerfallskorrelat, dem Ich der Erkenntnis, unmittelbar gibt, hat Grade und ist in sich selbst hypothetisch (o. S. 30); wo aber Wahrheit und Evidenz sind, gibt es keine Grade und hat die Hypothese keinen Ort. Freilich möchte dort auch — so rätselhaft das vorläufig auch

[1]) Nelson, „Über das sogenannte Erkenntnisproblem". Göttingen 1908. § 23.

klingen mag — die empirische Gewißheit der Erkenntnis und ihr Korrelat, das bloß erkennende Ich, fortfallen.

12. Kant zog aus diesen eigenartigen Verhältnissen einen überaus bezeichnenden Schluß, nämlich den, daß der Mensch kein ursprüngliches Interesse daran habe, seine Einsichten zu befördern. „Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus[1].“ Er zog ihn ganz nebenher in einer Anmerkung, um den Gegensatz hervorzuheben gegen die praktische Vernunft, die an der Realisierung des Gesollten ein unmittelbares Interesse hat. In der Tat, wenn einmal das empirische Ich, dem Erkenntnis von Gültigem zuteil wird, bloß das Zerfallskorrelat des überindividuellen Prozesses ist, wenn ferner unsere Erkenntnis genau korrelativ zum Gegenstand ist, wenn also jeder Erkenntnisschritt sozusagen einen neuen Gegenstand schafft und somit — wie sicherlich ganz im Sinne Kants die Neukantianer sagen — „der“ Gegenstand der unendlich ferne niemals erreichbare Punkt ist, dann ist es freilich, wenn man vom Primat der praktischen Vernunft einmal absieht, undenkbar, wie jemand ein unmittelbares Interesse an der Beförderung seiner Einsichten haben sollte: denn unmittelbares Interesse an einer Sache haben setzt voraus, daß die Sache, worauf ich meine Bemühungen richte, standhält und daß sie sich nicht, wie hier notwendig, mit jedem Schritt, den ich tue, verwandelt und sich als ins Unendliche immer andere mir gibt. Das regulative Wirken der Ideen bringt zwar prozeßhafte Ständigkeit und der dadurch bedingte Fortschritt an innerer systematischer Geschlossenheit zweifelsohne eine Art von intellektueller Befriedigung hervor; aber das Bewußtsein, mit alledem prinzipiell sich doch auf der immer gleichbleibenden Ebene der Verständigkeit zu bewegen, nicht zentral irgendwo in die Tiefe zu dringen, erzeugt unmittelbar jene Ausgangseinsicht, daß wir kein unmittelbares Interesse an der Ausbreitung unserer intellektuellen Kenntnisse nehmen können. Das individuelle Gefühlsleben des empirischen Individuums hat hier in der Sphäre der Wissenschaft nichts zu suchen; nicht in dem tri-

---

[1]) „Metaphysik der Sitten“, S. 90, Anm. (Ausg. d. philos. Bibliothek Felix Meiner).

vialen selbstverständlichen Sinn, daß Gefühle und Meinungen der objektiven Wahrheit gegenüber irrelevant sind und nur schädlich wirken können, sondern in jenem positiven tieferen Verstand, daß die Erkenntnis mit dem inneren Leben des einzelnen unmittelbar nichts zu tun hat, daß sich in ihr etwas Überindividuelles, ewig sich selber Gleichbleibendes vollzieht.

Die kritische Philosophie, aufgefaßt in der ihr von Kant selbst verliehenen einseitigen, starren Form, aber auch dann, ja dann erst recht, wenn man sie, wie hier geschieht, als Philosophie einer autonomen „Sphäre“ betrachtet, innerhalb welcher zwar eine vollendete Flüssigkeit und Lebendigkeit herrscht, aber eine Lebendigkeit, die nach „Außen“ hin, nach dem absolut Anderen ihrer selbst, ihre starre Geschlossenheit nur noch schärfer offenbart — kann nicht und darf auch nicht, wenn sie ehrlich bleiben will, den Menschen (irgendeinen und jeden einzelnen empirischen Menschen) zum Ausgangspunkt theoretischer Betrachtung machen. Wie jeder lebendige gesunde Mensch, wenn er seine Augen aufschlägt, irgendeinen Gegenstand erblickt und wie er vorher weiß, daß ihm, wenn er die Augen aufschlägt, irgendein Gegenstand in das Auge „fallen“ wird; wie man aber nicht sagen kann, daß dieser beliebige Gegenstand, der ihm gerade ins Auge fällt, von ihm als Gegenstand gewollt wurde; ebensowenig kann man innerhalb der Sphäre des endlichen Gegenstands das theoretische Erkennen ein unmittelbar aktives Verhalten und Handeln des einzelnen Menschen nennen, obwohl man auch hier, genau wie oben, wenn es überhaupt zum Erkennen kommt, sagen kann und muß, dieser Mensch hier erkennt. Wie das sinnliche Sehen zwei widersprechende Ausdrücke herausfordert und die unpersönliche Einheit dieser Widersprechenden ist; wie man hier sagen kann und muß, sowohl, daß der Gegenstand dort uns in das Auge fällt, als auch, daß wir ihn „ins Auge fassen“; ebenso können und müssen wir hier, wenn wir die Totalität des Phänomens und damit seine Eigenart erfassen wollen, beides sagen: sowohl daß die Erkenntnis uns gegeben wird, sich uns als Erkenntnis bietet, uns zufälligerweise beikommt, wie auch, daß wir es sind, die erkennen, daß wir hier erkennend handeln. Wir können uns zwar vornehmen, nach „rechts“ zu sehen oder auch, wenn wir uns gerade in A befinden (und wir befinden uns hier auf dieser Welt immer „gerade irgend-

wo") nach B zu gehen. Aber wir brauchen dazu immer einen der formalen Richtung gegenüber zufälligen äußeren Anlaß; und die notwendige „Formalität" der Richtung wie die Äußerlichkeit und Zufälligkeit des notwendigen Anlasses korrespondieren einander genau. Nicht anders verhält es sich mit der Erkenntnis des Endlichen. Der Mensch erkennt hier entweder zufällig etwas oder es war, wenn ihn ein angebbarer und in seiner Richtung gewollter Weg zu einer Erkenntnis geführt hat, ein dem Erkannten selbst gegenüber äußerer und vor Erreichung des Ziels nur formal aussprechbarer Anlaß im Spiel. So ist diese „irdische Welt" und Kant bleibt im Recht auch dann, wenn wir sie, über ihn hinausgehend, als den substantialen Grund zu begreifen trachten, innerhalb dessen und vermöge dessen erst diese vollkommene Relativität sukzessiver Koinzidenzen möglich ist.

Freilich Kants ganzer Lebensgang war eine fortlaufende Widerlegung seiner eigenen Behauptung und in der Vorrede zur 1. Aufl. der Kr. d. r. V. sagte er selbst: „Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann" (a IV). Man werfe nicht ein, die Gefühlsbeziehung, in der das empirische Individuum zu dem Prozeß der Erkenntnis stehe, sei sekundär und habe nichts mit der Erkenntnis selbst zu schaffen. Denn schon das soeben Gesagte widerlegt diesen Einwand, insofern in ihm aus der Erkenntnis der Erkenntnis auf eben diese Gefühlsbeziehung ein Schluß gezogen werden konnte, dem in weiten Bereichen empirische Bewahrheitung nicht fehlt. Der Denkprozeß innerhalb der exakten und der nach ihrem Vorbild, sei es mit oder ohne Glück, entworfenen anderen Wissenschaften entbehrt des unmittelbaren Interesses genau seit dem Augenblick, in welchem sich die Erkenntnis der schrankenlosen Durchführbarkeit dieses Wissensbetriebes durchsetzte. Das wahrhaft qualitativ Auszeichnende und unmittelbar Interessante an dieser Errungenschaft der neueren Zeit seit Galilei und Descartes erschöpft sich in dieser Gewißheit und ihrer Bejahung als einer Norm für alle ihnen jetzt oder künftig unterwerfbaren Gebiete. Dem Arbeiten selbst nach dieser Norm sollte in keiner Weise durch lamentable Argumente über die Unübersehbarkeit und die

ungeheure Fülle der aus ihm erwachsenen Einzelprobleme die Energie der Durchführung gemindert werden; aber einzusehen ist, daß der menschliche Geist als ganzer und lebendiger sich noch in einer ganz anderen Haltung gegenüber dem Geheimnis dieser Welt und gegenüber seinem eigenen auf dessen Enträtselung hinzielenden Erkenntnistrieb betroffen weiß. Und dennoch wäre dieses Faktum in der Tat unerheblich, wenn es ein bloß vereinzelt bleibendes Gefühlsfaktum wäre und nicht auch in vorliegenden Denkgebilden, die von denen durch Kant berücksichtigten auf das Schärfste sich abheben und von ihm aus unerreichbar sind, in Erscheinung träte. Es ist diese ganz andere Haltung, die wir z. B. bei N. Cusanus ausgedrückt finden, wenn er in dem zweiten Buch des „Über das Globusspiel" den Kardinal sprechen läßt: „Die Weisheit, sofern sie schmackhaft ist, erweist sich als lebendiges Erfassen. Daher will jede lebendige, vernünftige Bewegung den Grund ihres Lebens erkennen und in diesem Wissen unsterbliche Nahrung finden. Gelangt sie nicht zu diesem Ziele, so lebt sie nicht, weil sie den Grund ihres Lebens nicht kennt[1])."

Uns, die wir von Kant herkommen, stellen diese Worte vor eine tief fremde, „andere", neue Welt. Einen weiteren Zweck sollen sie hier zunächst auch nicht erfüllen. Nur dies wollen wir ihnen entnehmen: daß in ihnen ein anderes Verhältnis zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand zum Ausdruck kommt. Hier ist der Mensch, der einzelne Mensch, Ausgangspunkt der theoretischen Betrachtung; hier ist das Wissen nicht etwas, das „sich ergibt", „sich vollzieht" und zu welchem der einzelne Mensch nur nachträglich in eine dieses nun einmal Vorhandene benützende und formal regelnde aktive Haltung geraten kann. Das Erkennen ist hier vielmehr eine ursprüngliche, unmittelbar aktive, aus dem Innern des Einzelnen herausbrechende, in sich selbst gerichtete Handlung. Der Bezugspunkt der Handlung, der Gegenstand dieses gewollten erkennenden Tuns, wird hier vor jedem Erfassen (und in diesem Sinne könnte man viel-

[1]) „Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung" v. Dr. F. A. Scharpff. Freiburg 1862 (Verlag Herder), S. 243. — Der Originaltext war uns leider z. Zt. auf der Bibliothek nicht zugänglich.

leicht „a priori" sagen) als ein in sich selbst Bestehendes intendiert; und das Erkennen in seinem Fortgang ist immer auf diesen unwandelbaren Gegenstand bezogen und dringt in diesem Fortgang in ihn hinein.

Wir werden sehen, daß es die im weitesten Sinne spekulative Denkhaltung ist, die hier zum Ausdruck gelangt. Das spekulative Denken gründet auf einem anderen Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt. Der Gegenstand ist hier ein anderer als innerhalb der kritischen Sphäre und dementsprechend ist auch das diesem Gegenstand zugewendete Denken ein anderes. Man würde aber die eigentliche Meinung der zitierten Stelle aus Cusanus — als eines Beispiels — gänzlich mißverstehen, wenn man in ihr — im Gegensatz zu Kant — die Behauptung eines Primats der theoretischen über die praktische Vernunft ausgesprochen sähe. Kant sah sehr wohl, daß der von ihm herausgestellte Bereich der theoretischen Vernunft die geistige Totalität des Menschen in keiner Weise erschöpft. Seine nächste Antwort hierauf war die Kritik der praktischen Vernunft. Damit mag es sich nun verhalten wie immer: das Moment, das mit der spekulativen Philosophie in Sicht kommt, fällt primär vollständig in den Bereich der theoretischen Vernunft. Gewiß hat das seine Konsequenzen auch in der Ethik. Aber diese Konsequenzen interessieren uns hier nicht, dürfen es primär nicht tun. Wesentlich nahe liegt dagegen die andere Frage, ob es denn zwischen kritischer und spekulativer Vernunft, wie wir sie einmal nennen wollen, keine Vermittlung gibt, eine Vermittlung etwa, die beide zur Totalität des theoretischen Menschen zusammenschließen würde; oder wenigstens eine solche, die uns einen Übergang von der Sphäre des endlichen Gegenstands zu jenem anderen spekulativen Gegenstandsbereich ermöglichen würde? In der Tat nun wird im weiteren Gang der Untersuchung diese Frage immer dringender werden und immer mehr in den Mittelpunkt treten. An dem gegenwärtigen Punkt jedoch machen es äußere Gründe der Darstellung wünschenswert, sie zunächst in Schwebe zu halten. Der Gegenstand der spekulativen Philosophie — wir werden ihm alsbald unter dem Namen „unendlicher Gegenstand" näher treten — ist teils aus historischen Gründen noch so wenig bekannt und wenn schon bekannt, so doch in seiner einheitlichen Struktur so wenig erkannt oder auch

anerkannt, daß es ratsam erscheint, ihn vor Beantwortung der obigen Frage durch eine an bedeutsamen historischen Beispielen orientierte systematisch-kritische Untersuchung einzuführen und in seiner Eigenart zu begründen. Die Erinnerung an die Sphäre des endlichen Gegenstands wird uns dabei zwar nie verlassen, wenn wir uns auch fürs erste nunmehr mit einer freien Blickwendung von ihr abkehren.

Im Mittelpunkt spekulativer Geisteshaltung stand von jeher als Organ ihrer Denkvollzüge ein behauptungsgemäß über die Kantische Verständigkeit hinausliegendes und sie umfassendes Denk- oder Anschauungsvermögen: Plotins schauende Vernunfterkenntnis, Spinozas intuitive dritte Erkenntnisgattung, die intellektuelle Anschauung Fichtes und Schellings, Husserls Wesensschau und Bergsons Intuition als einzig adäquates Organ einer auf das Absolute gerichteten Philosophie. Soll uns der Weg dieser Betrachtung zu einer gesicherten Definition des Begriffs der Intuition führen, so wird insbesondere diesem mystischen Vermögen eingehendste Aufmerksamkeit zuzuwenden sein; denn schon die verschiedenen Namen dieses merkwürdigen Organs — wie wir es vorläufig nennen dürfen — zeigen an, daß man es mehr oder minder bewußt stets in die Begriffssphäre der Intuition gesetzt hat. Was Intuition im allgemeinen ist, wissen wir vorläufig so wenig wie, ob die von uns als Organ einer spekulativ genannten Denk- und Lebenshaltung aufgeführten verschiedenen Begriffe auf einen identischen Nenner zu bringen sind und ob es eben dieser Generalnenner ist, der allgemein Intuition genannt wird und in ihre Definition eingehen darf. Damit bleibt auch das Verhältnis des Einfalls zu diesen Begriffen vorläufig im Dunkeln.

ZWEITER ABSCHNITT

DIE IMMANENTE SYNTHESIS A PRIORI DER SPEKULATION UND IHRE BEZÜGE ZUM BEGRIFF DER INTUITION

ERSTES KAPITEL

ALLGEMEINSTE GRUNDZÜGE SPEKULATIVER PHILOSOPHIE UND IHRE BEZÜGE ZUM BEGRIFF DER INTUITION

1. Was spekulative Denkweise ist und daß sie überhaupt ein bestimmtes Etwas ist, kann erst der durchgeführte Gang der Betrachtung ersichtlich machen. Er wird, wie vorausgeschickt werden darf, den innigsten Zusammenhang dieser Denkweise mit der immanenten Synthesis im Hegelschen Verstand dieses Begriffs zum Resultat haben; an ihr hat sie — wie der Kritizismus an der Kantischen Synthesis a priori — gewissermaßen ihr Urphänomen. Dabei ist immanente Synthesis nur einer, wenn auch ein sehr treffender, von den mancherlei Namen dieses ursprünglichen Sachverhalts. Urphänomen und Sachverhalt sagten wir: auch diese Termini bestimmen nicht etwa als für sich feststehende das hier Gemeinte, erhalten vielmehr erst von ihm aus ihren bestimmten, eigentümlichen und gegen das sonst darunter Begriffene eigenartig sich abhebenden Sinn. Es gibt weder einen wesentlichen inhaltlichen Satz, noch auch eine formale Kategorie, die nicht aus ihm heraus erst wahrhaft verstanden werden kann, ja das Verstehen selbst ist nur wieder dieses Urphänomen selbst.

Die Realisierung dieser Thesen zu vollziehen, ist die eine wesentliche Aufgabe dieses Abschnitts. Das fragliche Urphänomen soll an dem Umkreis des von ihm Beherrschten zur Sichtbarkeit erhoben und dieser Umkreis wiederum als

seine Auswirkung und Darstellung begriffen werden. Hand in Hand damit wird das Hinmerken auf seine Bezüge zum Begriff der Intuition gehen und oft wird es den Anschein haben, als seien beide nur eben dasselbe: ein für die suchende Betrachtung unvermeidlicher Schein, den erst weitere Erwägungen zum Verschwinden bringen.

Der immanenten Synthesis a priori entspricht auf der Objektseite der unendliche Gegenstand. Schon in dem Wort selbst liegt dasjenige Moment in ihm angedeutet, das die einleitende Charakterisierung zunächst allein herausstellen kann: die Abwehr zeiträumlichen Daseins. Daß er über dieses Negative hinaus ein positiv Unendliches darstellt und in welchem Sinn er dies vermag, ist schon sehr viel schwerer zu sagen. Wie ziehen es daher vor, diese und die mehr oder minder noch damit verknüpften weiteren Bestimmungen im Fortgang zu entwickeln. Was eine einleitende deskriptive Charakterisierung weiterhin erschwert, ist das Fehlen eines jederzeit gegenwärtigen sinnlichen Daseins, auf das die Beschreibung gleichsam illustrierend hinweisen könnte. Zwar blieb ja auch im ersten Abschnitt das Verhältnis zwischen dem sinnlich Präsenten und dem Begriff (wir sprachen in unverbindlichem Hinweis von einer ,,Abspiegelung" im Begriff) ganz im Dunkel; und ferner wäre es vielleicht ein durchaus nicht so abstruses und unfruchtbares Unternehmen, wie es einem ersten Blick erscheint, nach sinnlichen Phänomenen zu suchen, in denen eine äußere sinnliche Präsenz und Verbildlichung spekulativ-logischer Zusammenhänge vorhanden ist. Man könnte z. B. an die Bewegung, das Licht, den Ton usf. denken. Es hat aber ersichtlich wenig Zweck und könnte den reinen Gang des logischen Zusammenhangs nur trüben, wenn wir die einleitende Darstellung mit Betrachtungen und Kategorien beschweren würden, deren Berechtigung erst eine systematisch vollständige Erkenntnistheorie und Naturphilosophie erhärten könnte. Die logische Darstellung und Entwickelung an Hand historischer Beispiele wird uns ohnehin immer wieder mit diesem Problemkreis in Berührung bringen.

Unter diesen allgemeinsten Gesichtspunkten wird die besondere Aufgabe des ersten Kapitels sein, durch eine Darstellung und Behandlung einiger wesentlicher Resultate der

Spekulation auf ihre Denkform und Methode hinzuleiten, während die weiteren Kapitel mehr den umgekehrten Weg von der Methode und Denkform zu den ihr eigentümlichen Resultaten einschlagen werden. Die Auswahl der Resultate ist letzthin bedingt durch unsere Fragestellung nach dem Begriff der Intuition; aber entschiedener als im Abschnitte über den Kritizismus wird sich dieser zur Zeit noch als äußerlich herangebracht erscheinende Gesichtspunkt als in das Wesen auch der Spekulation selbst führend ergeben. Des Näheren ist es die Kategorie der ewigen an sich seienden Wahrheit, deren Stellung innerhalb des Kritizismus der vorangegangene Abschnitt behandelte und die hier in ihrem merkwürdigen Verhältnis zur Spekulation betrachtet wird. Als ihren Umkreis und adäquate Darstellung hat die Spekulation von jeher Dialektik und Mathematik angesehen[1]).

2. Die Bedeutung, die die Spekulation mit dem Begriff der Dialektik verband, unterscheidet sich für einen ersten Blick sehr beträchtlich von dem Kantischen Verstand dieses Begriffes, auch ganz abgesehen von dem auf alles und jedes sich erstreckenden transzendentalen Charakter kritischer Begriffe. Das Thema aller Dialektik ist die Kontinuität des rein Gedachten oder rein Denkbaren; im einzelnen Gedanken liegt an sich schon mehr als explizit in ihm gedacht wurde, er ist schon dem ganzen Kosmos des rein Denkbaren verhaftet, so daß grundsätzlich die Möglichkeit bestehen muß,

[1]) Dialektik und Mathematik wurde gesagt, während z. B. der genialste Dialektiker, Hegel, der Mathematik nur eine untergeordnete Stellung als der alles Inhalts baren, nur in dem Element gleichgültiger quantitativer Unterschiedlichkeit sich bewegenden Erscheinungsform der Vernunft anwies. Dergleichen Differenzen, auch anderen Problemen gegenüber, hat spekulative Philosophie — wie wir sehr wohl wissen — in sich, und diese Anmerkung mag daher hier anstatt mancher sonst noch nötig erscheinender dastehen: denn ebenso wesentlich ist es, zu wissen, daß diese Differenzen eben solche innerhalb der Spekulation sind, die an ihrem eigentlichen einheitlichen Grundcharakter nichts ändern. Plotin ist nicht Cusanus, dieser nicht Spinoza und alle zusammen unterscheiden sich auch in anderen Punkten, als den im Text aufzuführenden, wesentlich von Fichte, Schelling und Hegel. Für eine Betrachtung, die lediglich auf spekulative Resultate achtete, wäre die Berücksichtigung dieser Differenzen unerläßlich, für unsere Absichten dagegen könnte sie bestenfalls nur verwirrend wirken.

von jedem vorgegebenen Gedanken aus auf die Totalität des rein Denkbaren zu kommen: wir diese in ihm also schon implizit besitzen. Macht man z. B. die Kausalität selbst zum Gegenstand des Nachdenkens[1]), indem man das implizit mit ihr Gegebene sich zum Bewußtsein bringt, so kommt man notwendig zu anderen und wieder anderen Kategorien (Kontinuität, Wechselwirkung, Substanz). Das besagt, daß die einzelnen Kategorien nicht einfach koordiniert sind, daß sie ferner auch nicht lediglich in einem systematischen auf Bestimmung raum-zeitlicher Gegenstände abzielenden Zusammenhang ihren Ort haben (die kritische Ansicht), sondern daß sie in sich selbst ein eigentümliches Verhältnis von Ineinander- und zugleich Außereinandersein zur Darstellung bringen. An wenigen Punkten macht sich der an sich selbst so ungeheuer problematische Kampf des Denkens mit den sprachlichen Ausdrucksmitteln so sehr bemerkbar wie hier, denn ganz gewiß ist dieses Ineinander- und Außereinandersein eine sehr inadäquate und doch fast unvermeidliche Vorstellung.

Die einzelne Kategorie ist eine diskrete Einheit und bezieht sich doch notwendig auf alle übrigen Kategorien; jede bestimmt die andere und wird von ihr bestimmt. Das Verhältnis einer solchen diskreten Einheit zu der Totalität, die sie bestimmt und von der sie bestimmt wird, hat unverkennbare Ähnlichkeit mit dem rein anschaulichen Verhältnis zwischen Diskretion und Kontinuität und teilt seine Bestimmungen (vgl. o. S. 18). Was sie dagegen trennt ist die qualitative Differenz der kategorialen Diskretionen, die den Unterschied in sich selbst haben, gegenüber den quantitativen Diskretionen, welche lediglich durch ihre gegenseitige Stellung oder Lage diesen festhalten können. Hegel faßt deshalb den Raum als das gleichsam aller Wesentlichkeit und Konkretion beraubte, abgeblaßte Residuum des Geistes, dessen allgemeinster Wesenszug, ein Ganzes von gegeneinander unselbständigen Momenten zu sein, an ihm freilich nur um so deutlicher hervortrete. Vielleicht war es dieser Sachverhalt mit, der Spinoza bewog, die Parallelität von Denken

---

[1]) Das mag vorläufig willkürlich erscheinen; der Fortgang wird zeigen, daß die Willkür nur scheinbar eine solche ist.

und Ausdehnung aufzustellen[1]). Wir begreifen nach ihm intuitiv, sub specie aeternitatis, wenn wir das Einzelne als Einschränkung des unendlichen Attributs begreifen. Was heißt aber, den einzelnen Gedanken als Einschränkung des unendlichen Denkens begreifen anders, als ihn in seiner notwendigen Stellung, die er in diesem unendlichen Denken einnimmt, also aus dem irgendwie gehabten Ganzen heraus begreifen?

Noch bei Lotze — in der „Metaphysik" von 1841 — ist das Problem des unmittelbaren Impliziertseins des Ganzen im diskreten Teil klar erfaßt. Die Termini, mit denen er es zu meistern sucht, sind „Inhalt der Meinung" und „Inhalt des Begriffs". Dialektik ist ihm die „Bewegung des Geistes, durch die er einen Inhalt der Meinung allenthalben in Inhalt des Begriffs umwandelt". Der menschliche Geist besitzt irgendwie einen „unendlichen Inhalt", den es zu explizieren gilt. „So fordert die Dialektik, auf den ‚ganzen Geist' zurückzugehen, und wehrt damit zugleich das rationale Ideal eines voraussetzungslosen Anfangs der Philosophie ab[2])."

N. Hartmann bezeichnet (S. 146 der o. S. 23 erw. Abhandlung) treffend die einzelne Kategorie als den positiv genommenen Schnittpunkt vieler möglicher Relationen im Denkbaren. Der Begriff im dialektischen Sinn ist definiert „durch Beziehungen ... und zwar durch allseitige ... unendliche Beziehungen. Er ist definiert nicht durch sich selbst, sondern durch seine Stellung zu anderen Begriffen." Nur ist hinzuzufügen, was Hartmann hier übersieht, daß der Begriff zugleich auch ein qualitativ Einmaliges, Diskretes ist, das nicht lediglich durch seine Stellung zu anderen, sondern auch durch eine unverlierbare eigene Nuance zu diesem Bestimmten wird, sonst gäbe es, in abstrakter Bestimmtheit gefaßt, nichts, was ihn von einer Raumfigur z. B. trennte.

Lotze hat an der zitierten Stelle treffende Ausführungen über eine gewisse N e g a t i v i t ä t des dialektischen Verfahrens gemacht: der „Inhalt der Meinung" besitzt, obwohl selbst

---

[1]) Heutzutage ist man freilich geneigt, hierin ausschließlich die Antwort auf ein psychophysisches Problem zu sehen.

[2]) Georg M i s c h S. XXVIIff. seiner Einleitung in der neuen Ausgabe von Lotzes „System der Philosophie". Leipzig 1912. Dort auch die Lotze-Zitate.

unangebbar „doch die abwehrende Kraft, das zu verneinen, was ihr (sc. der Meinung) nicht gemäß ist . . .“ Auch hier macht sich eine merkwürdige Analogie zur reinen Anschauung merklich, denn es ist diese Negativität, in welcher fühlbar zutage tritt, daß das apeiron des Kontinuums (vgl. o. S. 19) zugleich das die Gedankensetzung in ihm Bestimmende ist. Die abwehrende Kraft ist die aktive Äußerung des unbestimmten zu bestimmenden apeirons als eines von sich aus Bestimmenden. In gleicher Weise wehrt sich z. B. Orange dagegen, nicht zwischen Gelb und Rot in der Farbenreihe eingesetzt zu werden. Überhaupt vollzieht sich allgemein die Explikation der hier gemeinten Impliziertheiten mit Hilfe dieser Negativität. Das berüchtigte spekulative „Herausspinnen“ von Erkenntnissen erhält damit schon einen wesentlich anderen Charakter.

Die Totalität dieser Gedankenbeziehungen ist kein Inbegriff, der vom Denken abstrahierend gewonnen ist, sondern ein echtes Ganzes, unter dessen innerlich lebendiger Zugrundelegung allein der einzelne Gedanke möglich ist; als solches kündigt es sich an in der allseitigen korrelativen Verflechtung der einzelnen Setzungen. Trotzdem verharrt die Notwendigkeit, erst das Einzelne denken zu müssen. Die Totalität bestimmt zwar ihre Teile, entläßt sie aus sich, aber diese bestimmen ebenso jene. Reflektiv ist nur die Alternative möglich, daß entweder aus dem Ganzen heraus die Teile verständlich werden, daß sie aus ihm entwickelt werden könnten (der Begriff, den Kant vom intellectus archetypus hatte und mit Recht verwarf), oder daß von den Einzelnen her abstrahierend zu einem von ihnen bestimmten Inbegriff fortgeschritten wird. A b e r d i e s e D i s j u n k t i o n i s t u n v o l l s t ä n d i g : es gibt einen Schritt — den spekulativen —, der zwar mit Notwendigkeit vom Einzelnen anhebt, der aber trotzdem dieses Einzelne a l s echten T e i l d e s G a n z e n zu erfassen vermag. Erst i m Raume werden Räume denkbar, aber das Denken des allumfassenden einigen Raumes ist gebunden an das Denken der einzelnen Teilräume. Ebenso werden nur unter der mitklingenden Wirkung aller Gedanken die einzelnen Setzungen gedacht, aber trotzdem ist das Wissen um dieses Ganze gebunden an das vorhergehende Denken der einzelnen Setzung. In der Realisierung dieser widersprechenden Forderung fanden wir früher das wesentliche

Merkmal reiner Anschauung, wir sehen hier'n auch, freilich mit dem hervorgehobenen Unterschied, einen Wesensz'g der Dialektik.

Und vielleicht m"chte nun auch in dieser innigen Verflechtung von Simultanität und Diskursivität eine Art des Begriffs der Intuition ihren Ort haben als das Erfassen einer Besonderung aus dem Ganzen, also als Erfassen eines Teils als Teils. Es möge vorerst nur ein Beleg dafür gegeben werden, daß das intuitive Schauen mit der Aufgabe betraut wird, die Einheit und Totalität in die Vielheit zu zerlegen und damit die diskrete Besonderung zu geben, aber nicht so wie die gewöhnliche Anschauung sie als sinnliche gibt, sondern sie als Teil, d. h. aus der Einheit heraus zu geben: Das Plotinische Eine (Plotin setzt es gleich dem Guten Platons, Enneaden V 1, 8) ist die unwandelbare, absolute, reine Einheit, fern jeglicher Vielheit, und doch soll aus ihr heraus alle Mannigfaltigkeit verstanden werden. Der Nus, die intelligible Usia des Seins und Denkens, ist die erste „Hypostase" des Einen. Das Eine erzeugt ihn. „Aber wie erzeugt es den Nus? Nicht anders als indem es sich zu sich selbst hinwendend schaut. Dieses Schauen aber ist der Nus" (V 1, 7)[1])

So führt die Dialektik den Gedanken der geschlossenen Einheit des Geistes selbst (im Gegensatz zur transzendentalen Idee der Einheit eines systematischen Erkenntniszusammenhangs) mit sich, und er ist seit Plato nicht mehr aus dem Gesichtskreis spekulativer Philosophie verschwunden. Plotin hat ihr tiefe Studien gewidmet; Nus ist dort ihr Name. Bei Cusanus erscheint sie als zweite Einheit (de coniecturis I, 8), das Absolute, Gott, ist ihm die erste Einheit. Spinoza kennt sie als Attribut der einen Substanz unter dem Titel des unendlichen Denkens (Ethik, T. II, Lehrs. 1). In der deutschen Bewegung wird sie bei Fichte und Hegel zum Absoluten selbst.

Die Totalität und Ganzheit des Geistes, die hier in Frage steht, ist eine Einheit in der Mannigfaltigkeit.

---

[1]) Den Plotin-Zitaten liegt zugrunde „Plotini Enneades recensuit H. Fr. Mueller", Berlin bei Weidmann 1878/80; bei der Übersetzung wurde mitbenutzt: „Plotin Enneaden", in Auswahl übersetzt und eingeleitet von Otto Kiefer, bei Diederichs, Jena 1905.

Eine Einheit also, zu der sich die Mannigfaltigkeit als **Moment** verhält. Die Mannigfaltigkeit wird vertreten durch die einzelnen diskreten geistigen Einheiten (Begriffe, Zahlen) und als solche ist die Mannigfaltigkeit homogen; wir erinnern uns hier, daß es das Auszeichnende der Momente der Kantischen Synthesis a priori war, nicht homogen zu sein. Das Verhältnis des intelligiblen Ineinander und Außereinander der homogenen Teile, die Kategorien, die auf es anzuwenden sind und die hier ihren Ursprung haben, ist des näheren zu untersuchen.

Spinozas intuitive dritte Erkenntnisart hat hier ihren Ort. Wir verdeutlichen sie mit Hilfe des mathematischen Beispiels, daß er für sie im Tractatus de intellectus emendatione gibt[1]). Die Aufgabe ist vorgelegt, zu drei Größen a, b, c, die vierte Proportionale x zu finden. Einige, sagt Spinoza, werden sie vom Hörensagen und aus der Erinnerung wissen, andere durch uneinsichtiges Probieren finden; der Mathematiker endlich ist im Besitz eines allgemeingültigen Verfahrens: er weiß, daß immer und auf jeden Fall $\frac{b \cdot c}{a} = x$ ist und zwar weiß er es aus der Natur, Kraft und Eigentümlichkeit der Proportionalität heraus. Er kann sein Wissen beweisen. Zu diesem Zweck wird er zurückgehen auf dasjenige, was im Wesen der Proportion liegt, also darauf, daß sie, um Proportion zu sein, eine Gleichung zwischen zwei Quotienten sein muß; hieraus wird er ableiten etwa, daß $\frac{b \cdot c}{x} = a$ ist, sodann begreift er aus den vorausgesetzten allgemeinen Gesetzen der Gleichungen die besondere Gleichung $b \cdot c = a \cdot x$ und schließlich daraus die gesuchte Gleichung für x. Und alles dies weiß er in voller Allgemeinheit, die Größen mögen sein welche immer. Aber dieses Wissen nennt Spinoza nicht intuitiv und adäquat (l. c. S. 141: „attamen adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident ..."), obwohl man sich nur schwer entschließen kann, ihm volle Adäquatheit abzusprechen; er tadelt an ihm, daß Operationen zu seiner Erlangung nötig sind. Die postulierte intuitive Er-

---

[1]) „Spinozae Opera philosophica ed. Dr. Hugo Ginsberg". Bd. IV, S. 135ff. bei Georg Weiß. Heidelberg 1882.

kenntnis soll ohne diskursive Operationen mit einem Schlage, ohne sich um die allgemeine Natur der Proportionalität zu kümmern, die gesuchte vierte Zahl nicht nur finden, sondern als richtige finden, d. h. sie sehen. Spinoza drückt den Unterschied auch so aus, daß hier nicht ein Schluß gezogen wird aus einem Allgemeinen, das immer von einer bestimmten Eigentümlichkeit begleitet ist (im Beispiel aus der Natur des Quotienten, der solche Umstellungen stets erleiden kann), sondern eine Einsicht in die Sache per solam suam essentiam erfaßt wird (l. c. S. 140).

Betrachten wir dies näher: die in Urteilen aussprechbaren Beziehungen zwischen den diskreten Elementen werden als an sich, auch ohne daß jemand sie erkennt, bestehend gedacht. Diese Beziehungen sind ein Inbegriff individuellster möglicher Erkenntnisse. Welche beliebige zwei Zahlen in ihrer ganzen Besonderheit genommen werden (etwa 5 und 37): zwischen ihnen bestehen Beziehungen, und die unendliche abgeschlossen gedachte Fülle dieser mannigfaltigen individuellen Beziehungen ist das Reich der an sich seienden Wahrheiten. Die Allgemeinheit und ihre so wichtige Rolle im gedanklichen Leben wird hier belanglos[1]); an sich bestehen die Bezüge nicht kraft ihrer Determinierung durch einen allgemeinen Obersatz, sondern kraft des individuellsten Wesens ihrer Fundamente: per solam suam essentiam. Intuitiv ist diejenige Erkenntnis, die die vorgelegte Aufgabe aus der Art ihres individuellen Seins heraus löst und diese Lösung kann nicht diskursiv vermittelt sein, denn diskursive Erkenntnis geht immer zurück auf ein schon Bestimmtes, dem sie das noch Unbestimmte unterordnet. Wenn Leibniz fordert, die vérités de faits müßten grundsätzlich auf die vérités de raison zurückgeführt werden, so liegt diese Vorstellung durchgängiger aus dem diskreten Einzelsein der Fundamente, aus ihrer Identität mit sich selbst gesetzter Beziehungen zugrunde.

Die Fundamente selbst aber sind Beziehungen und diese konkretisieren sich zu Fundamenten. Intuitiv nennt Spinoza diejenige Erkenntnis, die das aus dem individuellen Wesen einer eindeutig bestimmten Beziehung (z. B. $\frac{1}{2} = \frac{3}{x}$) fest-

[1]) Jede Zahl ist allerdings selbst wieder ein Allgemeines: das steht aber hier auch nicht in Frage.

gelegte, in ihr implizit schon gegebene Fundament mit einem Schlage heraushebt. Sachlich gesehen sind weder die Beziehungen früher als die Fundamente noch umgekehrt diese früher als jene. In gewisser Weise gibt es nur Fundamente, zu denen dann die mit ihnen implizit als möglich gegebenen Beziehungen zwischen ihnen notwendig im Verhältnis der Identität stehen: hierin gründet der Aspekt ruhender Simultanität der Fundamente; in einer anderen Hinsicht gibt es nur Beziehungen, denn auch die Fundamente sind solche: hierin gründet die innere schöpferische Beweglichkeit und Diskursivität als notwendiger Gegenaspekt. Beide sind gleich primär und unter dem Titel „Ruhe und Bewegung", stasis und kinesis, ursprünglich spekulative Kategorien der an sich seienden Wahrheiten. Wir sind noch weit entfernt davon, sagen zu können, was es mit ihnen auf sich hat; nur soviel wird hier schon deutlich, daß sie nicht bloß Beziehungen sind, die von einem Denken gestiftet werden, denn sowohl sind sie bloß Beziehungen als auch bloß Fundamente und Bezogene. Fundamente sind aber Diskretionen, also müssen auch solche schon — bei konsequentem Sprachgebrauch — für sich allein wahr sein. Es muß also wahre Begriffe, wahre Zahlen usf. geben[1]). Immer ist dabei im Auge zu behalten, daß diese Ansicht einseitig ist und daß es ebensogut nur wahre Beziehungen gibt. Insofern aber die Intuition derartige Fundamente gibt, gibt sie nur Wahres und kann nicht fehlen[2]).

Bewegung und Ruhe, Denken und Schauen treffen beide zu gleicher Zeit zu. Die Intuition, die hier gemeint ist, kann daher nicht bloß eine Anschauung im Sinne des Erfassens eines gegenständlich ruhenden Gegenübers, sondern muß lebendig schöpferischer Zustand sein. Sie gibt adäquate Ideen und in bezug auf Ideen überhaupt warnt Spinoza (Ethik, T. II, Lehrs. 48 Anmerk.) so unübertrefflich, wir sollen „aus dem Denken keine Gemälde machen", „denn ich verstehe unter Ideen nicht Vorstellungsbilder, wie sie sich auf dem Grunde des Auges oder, wenn man lieber will, inmitten des Gehirns bilden, sondern Begriffe des Denkens". Begriff aber

---

[1]) „Ethik", übersetzt von Otto Baensch. Leipzig bei F. Meiner, 1919, T. I. Grunds. 6, T. II Definit. 3 u. 4, Lehrs. 32 u. 34.

[2]) T. II Lehrs. 32 u. 33.

scheint ihm „eine Handlung der Seele" auszudrücken, bei der die Seele auf jeden Fall nicht vom Objekt leide[1]).

Die Diskursivität erscheint hier als Moment intuitiven Denkens, kurz vorher wurde sie ihm ganz entgegengesetzt. Es ist klar, daß dabei zwei verschiedene Bedeutungen von diskursiv im Spiele sind. Beide treffen sich in der Bestimmung diskursiven Denkens als eines vermittelnden; die Frage ist nur, was vermittelt, und das ist im zweiten für uns unwesentlichen Fall ein neuer Gedanke, der von außen herangebracht wird (im Beispiel der die Bestimmungen des Quotienten überhaupt aussprechende Obersatz, dem sonst insonders Vermittelung, terminus medius, genannten Minor des Schlußverfahrens), im ersten Fall dagegen vermittelt das Problem, die Aufgabe sich selbst, d. h. es vermittelt unmittelbar; hier leistet also das die Fundamente im lebendigen Vollzug durchdringende Denken selbst die Vermittelung und nur insofern ist hier das Ergebnis diskursiv vermittelt. Das vermittelnde Denken ist aber kein psychologischer Allgemeinbegriff, sondern als Einheit in der Mannigfaltigkeit eine Kategorie spekulativer Logik: eine Bemerkung, die im Fortgang oft noch zu machen ist. Auch die Synthesis Kants steht unter dieser Kategorie, aber zugleich auch wiederum nicht; in ihr findet kein Fortgang statt von einem ersten Moment über ein zweites zu einem damit implizit schon bestimmten dritten, weshalb früher gesagt wurde, als Synthesis sei sie das ganz Undurchschaubare.

Diese intuitiven Erkenntnisse sind aus dem Denken, das die Wahrheit selbst ist, heraus geworden, aus seiner eigenen Fülle geschöpft, und als gestaltete Wahrheiten herausgestellt. Die Wahrheit selbst liegt ihnen also stets im Rücken, denn sie sind aus ihr. Die Wahrheit aber ist das unendliche Denken, d. h. das in sich unbegrenzte, in dem es noch nicht zu einer besonderen Gestalt und Idee gekommen ist. Das unendliche Denken ist ein Attribut Gottes, und so schließt Spinoza „daß Gottes unendliche Wesenheit und seine Ewigkeit jeder Mann bekannt sind[2])". Auf denselben Sachverhalt hinblickend sagte klarer noch der junge Schelling: „Weil du mit deiner Erkenntnis

---

[1]) T. II Definit. 3 Erläut.

[2]) Ethik T. II Lehrs. 47, Anm. Vgl. auch T. II Lehrs. 45.

am Objekte gebunden bist, weil deine intellektuelle Anschauung getrübt und dein Dasein selbst für dich in der Zeit bestimmt ist, wird selbst das, wodurch du allein zum Dasein gekommen bist, indem du lebst und webst, denkst und erkennst, am Ende deines Willens nur ein Objekt des Glaubens für dich . . . .“[1]).

Spinoza hat nicht versucht, diesen Ansatz von der besonderen Idee als einer Einschränkung des unendlichen Attributs, der, was den Raum und die Mathematik betrifft, infolge der dabei wenigstens teilweise vorhandenen imaginativen Unterstützung leichter faßlich ist, auch für das reine Denken zu erweisen, obgleich er ihn behauptungsgemäß überall voraussetzt (vgl. das o. über die Parallelität von Denken und Ausdehnung Gesagte). Deshalb fehlt bei ihm eine ausgeführte Dialektik, denn diese kann geradezu als der einzig mögliche Weg, diesen Beweis zu erbringen, definiert werden.

4. Wenn wir die Bedingungen einer solchen an sich seienden Wahrheit und die trotzdem eine solche für uns sein soll überdenken, so wird aus dem Gesagten so viel erhellen, daß sie beides zugleich nur sein kann, wenn von einem bestimmten und in sich hinreichend deutlichen und klaren Element, einer Idee, aus zu Folgerungen a priori fortgeschritten werden kann. Der Ansatzpunkt muß ein in sich hinreichend bestimmter sein und trotzdem als weiter bestimmbar sich bewähren. Die weiteren Bestimmungen aber müssen aus der Natur des zugrunde gelegten Ausgangspunktes, also aus seiner Definition[2]) folgen. Indem das Denken dann in einsichtigen Schritten notwendig im Gesetzten implizierte Bestimmungen expliziert, erwächst ihm die Überzeugung von dem an sich bestehenden Sachverhalt. Die Explikation oder apriorische Entwicklung des implizit Gesetzten vollzieht sich *notwendig* in einem Dreischritt, dem bekannten speku-

---

[1]) „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.“ 1795. I 68/I. I. 216. Dieses und spätere Schelling-Zitate geben wir sowohl nach der Paginierung der neuen von Weiß besorgten Schelling-Auswahl in drei Bänden (Leipzig, Eckardt, 1907), als nach der dort mit angegebenen Paginierung der „Sämtlichen Werke“, Stuttgart, Augsburg, bei Cotta 1856, und zwar zuerst die Paginierung der Auswahl, in ihr nicht mit aufgenommene Arbeiten nach der Ausgabe v. 1856.

[2]) In welchem Sinn und unter welchen Bedingungen „Natur“ und „Definition“ dasselbe bedeuten, werden wir erst in dem Kapitel über die Wesensschau bei Husserl aussprechen können.

lativen Schema. Es hat seinen Ursprung in der an der Dialektik herausgestellten Negativität spekulativen Verfahrens: Eine sich selbst tragende (weil bestimmend und bestimmt) diskrete Einheit ist gesetzt, eine zweite wird ihr entgegengesetzt, und damit ist zugleich nun ein Umkreis möglicher Resultate an sich bestimmt, den die Explikation zu einem Für-uns-sein erhebt. Die apriorische Entfaltung ist nicht bloße Auswicklung aus einem einzelnen Element, sondern Positiv- und Explizitnehmen eines als Verhältnis zweier Anfangssetzungen an sich schon bestehenden Sachverhalts; ein schon an sich Vorhandenes wird nur ausdrücklich als solches für uns gesetzt. Eine Situation gewissermaßen, die auf ein Resultat hindrängt, ist Bedingung der Entfaltung; diese Situation muß geschaffen werden, aber sie kann nicht willkürlich sondern nur aus dem Ganzen heraus geschaffen werden. Der in den zwei ersten Gliedern des Dreischritts geschaffene Sachverhalt muß Folgen haben: eben das dritte Glied, und Folgen kann er nur haben, wenn alle Glieder nicht nur äußerlich koordinierte, sondern zugleich innerlich ineinanderseiende sind, wenn unter jeder vorerst beliebigen Setzung sozusagen das Ganze erzittert. Die Art der Folge kann nur im Durchdenken rein erfahren werden: das Ganze antwortet gewissermaßen auf die aus ihm, in seinem Sinn[1]) gesetzten Bedingungen; daher die Negativität des Verfahrens, das an die Entgegensetzung und an ihr rein erfahrbares Resultat gebunden ist. Dieser Sinn des Ganzen ist das ewig Vorausgesetzte, aber ein existenziell lebendig Vorausgesetztes, nicht ein bloß aktuell oder potentiell Gewußtes, denn das innerhalb einer solchen Region auch ganz allgemein Gewußte hat sie selbst schon hinter und in sich (über den Begriff der Region vgl. das Kapitel über Husserls Wesensschau).

Diese Erkenntnisweise ist in der Mathematik allein unbestritten wirklich. Man kann von einem Dreieck eine absolut klare Vorstellung haben und braucht doch nicht zu wissen, daß seine Winkelsumme 2 R beträgt, welches Wissen man anderseits jederzeit aus seiner Definition unter Zuhilfenahme von Axiomen entwickeln kann. Die Idee des Dreiecks kann synthetisch ge-

---

[1]) Eine solche Setzung aus dem Sinn des Ganzen heraus ist z. B. die Forderung b zu a zu addieren; blau und rot sind z. B. nicht in gleicher Weise summierbar. Vgl. Lotze, „Logik" (Ausgabe von Misch), S. 585ff.

bildet werden aus drei Geraden; nun kann man freilich auch z. B. die Vorstellung eines Kentauren in der Einbildungskraft synthetisch zustande bringen. Was beide Bildungen unterscheidet, ist mancherlei, von dem nur eines hier herausgehoben werden soll; analysiert man beide Gebilde wieder nach rückwärts, so bekommt man beim Kentauren nur eben die Elemente wieder heraus, aus denen man ihn zusammengesetzt hat; ist aber einmal die Vorstellung des Dreiecks entstanden, so kann man durch Analyse Eigenschaften in ihm entdecken, an die bei ihrer Bildung gar nicht gedacht wurde, die also dem Dreieck abgefragt werden können, ohne dabei behufs der Antwort auf die eigene Konstruktion zurückgehen zu müssen: bildet man z.B. ein Dreieck von gleichen Seiten und fragt nach der Größe der zugehörigen Winkel, so erhellt unmittelbar und doch durch die Gleichheit der Seiten vermittelt, daß die Winkel ebenfalls gleich sein müssen. Fragt man dagegen, in welchem Verhältnis etwa die Größe des Kentaurenkopfes zu der des Leibes steht, so muß man sich die Antwort darauf vorher willkürlich ausdenken, ehe man sie geben kann. Schopenhauer gründete auf dieses Verhältnis des Impliziertseins eine seiner Gestaltungen des Satzes vom Grunde, der er den Namen ratio essendi gab[1]). Alle Dialektik strebt die ratio essendi auch in den reinen Begriffen zu entdecken. Aus diesem Verhältnis allein ist die Vorstellung einer an sich seienden Wahrheit hervorgegangen, und es erfüllt ihre Bestimmungen (vgl. o. S. 26/27): diese Wahrheiten sind sowohl an sich als auch für uns, an sich als impliziert, für uns als expliziert, und der Übergang von jenem zu diesem ist der einer unmittelbaren Vermittlung (vgl. o. S. 51). Sie sind antreffbar — aber nicht als irgendwo in einem intelligiblen Raume schwebend und vom Blick einer sog. Intuition betreffbar, sondern als implizit vorhandene Bezüge in einem diskursiven Prozeß.

5. Der Denkprozeß in Dialektik und Mathematik (dieser Prozeß ist keine psychologische Kategorie sondern ein Allgemeinbegriff, der dasselbe besagt, wie Diskursivität insofern sie als Moment betrachtet wird) wiederholt in seiner Gesamtheit die Begebnisse seines Anfangs: zugleich spontan und rezeptiv

[1]) „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde."

zu sein, mit einer Setzung zu beginnen und den unvermittelten Beginn wieder zu vermitteln, also anzutreffen als Vorhandenes. Die mathematische Analysis hat hier ihren Ort, denn sie ist das Verfahren methodischer Ermittelung der mit explizit gegebenen unmittelbar implizierten Daten. Die als Moment notwendige Diskursivität des Zerlegens in eine geordnete Folge von Einzelschritten negiert sich in jedem Schritt wieder selbst; der Fortgang hebt sich als Fortgang wieder auf und zieht sich zusammen in die simultane Schau eines einheitlich gegebenen Komplexes. Hierin liegt der tiefere Grund des. „. . jenes gewisse Etwas, das die Einheit des Beweises ausmacht . . .“[1]), dessen Erfassen Poincaré der Intuition zuschreibt. Man könnte diese Einheit auch eine in sich bewegte Ruhe nennen, ein simultanes Ganzes, das nichtsdestoweniger nur aus dem Durchdenken seiner gegeneinander korrelativen Teile sich aufbaut. Das Ganze eines relativ einheitlichen mathematischen Komplexes ist hier das Fundament, das die Intuition heraushebt, ein Fundament aber, das in sich ebenso pure Beziehung ist. Die Simultanität dieser Erkenntnis ist kein Ausdruck psychologischer Beschreibung, sondern logische Forderung die sich an diesem Punkte in der Spekulation stets zum Begriff eines unendlichen Denkens, das alle möglichen Wahrheiten simultan denkt, gesteigert hat. In dem Dargelegten scheint uns auch das Richtige an der intuitiven Geometrie Schopenhauers enthalten zu sein. Er hat die Simultanität dieser Erkenntnis sehr präzis gesehen, aber nicht beachtet, daß sie nur Moment ist und daß sie ebenso sehr diskursiv prozediert. Die bloße Anschauung — etwa der bekannten indischen Beweisfiguren — vermag nichts zu lehren, wenn man nicht gleichzeitig bei ihrem Betrachten denkt. Im Grunde liegt diese Erkenntnis schon versteckt in dem Namen, den er diesem gegenseitigen Verhältnis gab: *ratio essendi*, das man freilich nur uneigentlich mit *Grund* übersetzen darf, hier aber immerhin als Grund gedacht ist. Die Sachlage ist formal genau gleich der von Hegel behandelten Frage, die auf das Verhältnis zwischen den abstrakten Bestimmungen „Sein“ und „Nichts“ geht[2]);

---

[1]) Poincaré: „Wissenschaft und Methode“, übers. v. F. u. L. Lindemann. Leipzig 1914. S. 113.

[2]) Hegel: „Werke“. Vollständige Ausgabe. Berlin 1833. Bd. III S. 105. Auch spätere Hegel-Zitate geben wir nach dieser Ausgabe.

auch das Sein darf nicht als Grund des Nichts gedacht werden.

Die regressive Analyse der Mathematik endet in vorläufig letzten Axiomen, auf denen die Entwicklung des ganzen Lehrgebäudes ruht. Und gerade an ihnen liegt der Charakter mathematischen Denkens klar zutage: jedes Axiom repräsentiert sozusagen den Augenblick, wo das Denken ein mit einem vorausgegebenen Element (z. B. 1, 1+1) oder Sachverhalt (z. B. das Prinzip der vollständigen Induktion) unmittelbar impliziertes anderes Element oder Sachverhalt explizit setzt. Die Umkehrbarkeit des Ganges ist damit von selbst gegeben, stellt aber selbst wieder ein Axiom dar. In diesem Verhältnis sahen wir die Eigentümlichkeit reiner Anschauung, definieren also nicht das Axiom durch sie, vielmehr umgekehrt jene durch dieses. Rein anschauliches Denken ist axiomatisches Denken.

In diesem Sinne eines ewigen Bereichs in sich ruhender Wahrheiten hat neben Spinoza vor allem Plotin das metaphysische Sein im Nus zu fassen versucht: „statt der Zeit herrscht dort die Ewigkeit und der Raum ist dort das vernunftgemäße Ineinander eines jeden im anderen (. . . *ὁ δὲ τόπος ἐχεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ.* V. 9, 10). Zur vollen Deutlichkeit erhebt es sich hier, daß es die Bestimmungen dialektischen und mathematischen Denkens sind, die hier auf die überindividuelle Sphäre des Nus übertragen werden, oder besser, in die das philosophische Bewußtsein als hineinragend betrachtet wird. Wir sahen, daß das Ganze gewissermaßen auf die aus seinem Sinn, aus seiner regionalen Natur heraus gesetzten Bedingungen antwortet, welche Antwort im Denken rein erfahren wird (der Fall des mathematischen Axioms und des dialektischen Urteils). In gleicher Weise sagt Plotin vom Nus: „In unserer Welt hier geht ein Teil aus einem anderen hervor und gesondert besteht jeder Teil, dort aber geht jeder Teil aus dem Ganzen hervor und zugleich ist jeder auch das Ganze“ (V 8, 4). Wie wir ferner rein anschauliches durch axiomatisches Denken definierten, so definiert Plotin die Einsicht durch das gegeneinander korrelative Bestimmungsverhältnis der Teile: „denn durchsichtig ist alles dort und nichts dunkel noch undurchdringlich (*ἀντίτυπον*), vielmehr jedes jedem lichtvoll (*φανερός*) bis ins Innerste ganz und gar (*εἰς τὸ εἔσω καὶ πάντα*)“ (V 8, 4). Einsicht wäre demnach lebendige Realisation der widersprechenden Forderung

eines diskursiven gegenseitigen Sichbestimmens der Teile, sie wäre also dasselbe wie reine Anschauung, und beide wären identisch mit axiomatischem Denken. Die intelligible Bewegung gehört auch von hier aus notwendig in den Nus, denn sie ist die Energie des sich von sich aus Bestimmens der an sich seienden Wahrheiten, welches Sichbestimmen aus Einsicht ist und zugleich sie darstellt. Deshalb sagt Plotin — mit einer erlaubten Wendung, die anstatt Einsicht Wahrheit setzt — von den Göttern, die ihr Wesen allein dem Nus verdanken: „Dort leben die Götter leicht dahin und die Wahrheit ist ihnen Mutter und Amme, Sein und Nahrung" (*καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή*. V 8, 4) und am Ende dieses Kapitels: „Die Größe und Macht der Weisheit kann man daraus ermessen, daß sie alles Seiende in sich faßt und geschaffen hat; sie ist sein Ursprung, sie ist mit ihm identisch, mit ihm eins geworden: kurz, die Weisheit ist dort das Wesen selbst" (*καὶ ἡ οὐσιά ἡ εκεῖ σοφία*). Die an sich seienden Wahrheiten stammen also von der Wahrheit und sind sie zugleich.

In gleicher Weise wie Plotin bestimmt Spinoza die Einsicht und Gewißheit durch die Sache und nicht umgekehrt; erst so wird sein bekanntes Wort klar, daß, wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen ist (Eth. T. II Lehrs. 43, Anm.), denn idem est certitudo et essentia obiectiva[1]) (de intell. emendatione S. 144). Dieser Gedankengang ist nicht dahin zu nivellieren: es gibt Ideen, die mit sich ohne weiteres absolute Gewißheit führen; vielmehr ist er durchaus wörtlich zu verstehen: Was sollte etwa das Dreieck veranlassen, die Winkelsumme von 2 R zu haben, wenn nicht die Einsicht es dazu bestimmte. Aber zur Einsicht gehört doch ein Etwas, in welches man Einsicht hat? Dieses Etwas ist in diesem Fall das Dreieck selbst; mit dem Dreieck aber ist doch in Ewigkeit schon die Bestimmung seiner Winkelsumme verbunden; also so wie das Dreieck ist, so ist zugleich damit diese Wahrheit gesetzt. Setzen wir nun

---

[1]) Die Bedeutung und der Unterschied von essentia formalis und essentia objectiva hinsichtlich einer Idee, die Spinoza von Descartes und dieser von der Scholastik übernommen hat, wird hier als bekannt vorausgesetzt. Zur eigentlichen Spekulation haben diese Termini unseres Erachtens keinen unmittelbaren Bezug, so daß wir auf eine Erörterung der in ihnen liegenden Probleme verzichten.

daß die Einsicht das die Winkelsumme Bestimmende ist, so ist das Dreieck das, was es denkt, denn es ist zugleich die Figur der diese Bestimmung zukommt. Indem es sich durch die Einsicht bestimmt, ist es, und dieses sein Sichbestimmen ist sein Sein. Die Verknüpfung der Ideen ist daher auch für Spinoza keine Leistung irgend eines Vermögens der Seele, sondern der jeweils gesetzten Idee selbst: „Es gibt in der Seele keine Wollung oder keine Bejahung und Verneinung außer der, die die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt." (T. II. Lehrs. 49). Hier ist hinzuzunehmen die Bemerkung aus der Anmerkung zu Lehrsatz 48 ...... daß ich unter Wille das Vermögen zu bejahen und zu verneinen verstehe, nicht aber die Begierde; das Vermögen sage ich, kraft dessen die Seele, was wahr oder falsch ist, bejaht oder verneint, und nicht die Begierde, kraft deren die Seele Dinge erstrebt oder verabscheut." Die Einsicht ist also die Sache selbst und von Plotin nehmen wir zu dieser Bestimmung noch die andere hinzu, daß die Sache durch die Einsicht so ist, wie sie ist; daraus ergibt sich aber, da Einsicht nicht ohne Sache sein kann (insofern Einsicht auch wiederum nicht die Sache ist; vgl. o. S. 26) beide also korrelativ sind, daß das Denken hier dasjenige ist, was es denkt. Indem es einsichtig denkt, ist die Sache und diese ist ihr einsichtiges Gedachtwerden.

Der Grund des Daseins der intelligiblen Welt ist also die Einsicht in das noch nicht Vorhandene, der Wille oder die Liebe zu sich selbst. Schon für die metaphysische Existenz gibt es also eine Frage nach dem „Realprinzip" und nicht erst hinsichtlich der empirischen Existenz. Plotin ist zur Konzeption des Willens durchgedrungen (Enneade VI 9), bei Spinoza erscheint dieselbe Meinung als die Liebe Gottes zu sich selbst, Hegels Begriff der Freiheit als der „Wahrheit der Notwendigkeit" (Logik V S. 6) gehört hierher; der Gang unserer Betrachtung wird auf den Sachverhalt später zurückkommen. Schopenhauer gegenüber ist die Erkenntnis, daß der Wille hier eine rein spekulativ geforderte Kategorie ist, ungemein wichtig (wir beabsichtigen damit freilich nicht im geringsten Schopenhauer zu „widerlegen"). Es ist im letzten Grunde der lebendige Zirkel des Geistes selbst, der zwingt, das Hervorgehen eines Teils (d. h. einer gestalthaften Idee) aus der gestaltlosen Einheit als Wille des grenzenlosen Ganzen zu sich selbst als

begrenztem zu denken. Die Einsicht in das noch nicht Vorhandene ist eben der Wille des Gestaltlosen zu sich selbst als Gestaltetem. Insofern das Gestaltlose die Gestalt will, ist der Prozeß Kinesis, insofern es sich selbst will, ist er Stasis. Das Ganze und die Teile sind aber korrelativ, das gleiche gilt also auch von dem Willen zur Gestalt und der Gestalt selbst: mit dem Willen ist also zugleich auch das Gewollte schon da. Der Nus überlegt nicht, er denkt nicht nach und will dann das Erdachte, sondern indem er wollend denkt und denkend will, ist das Gewollte und Gedachte: eine Vorstellung, die der ganzen Metaphysik bis auf Bergson zu geläufig ist, als daß Beispiele dafür hier nötig wären. Die gegenseitige lebendige Korrelativität der Teile (d. h. ihr unmittelbares gegenseitiges Sichbestimmen) ist eine unmittelbare Folge der Korrelation von Ganzen und Teilen, denn jeder Teil ist eine Einschränkung des Ganzen.

„Also wäre der Geist nicht das eigentlich Menschliche im Menschen[1]." Es denkt, nicht wir denken: das ist einer der großen durchgehenden Gedanken aller Spekulation. Er wird nur verständlich aus dem Begriff der intelligiblen Bewegung im Reich der an sich seienden Wahrheiten. Dieses Reich ist, wie wir sahen, ein einiges ruhendes Fundament, aber ebenso ein bis ins Unendliche sich gegenseitig bestimmendes und an diesem sich Bestimmen sein Sein habendes Denken. Dieses Denken hat keine ruhenden Vorfindlichkeiten, *an denen* es sich betätigt, denn jedes seiner gegenständlichen Teilfundamente ist selbst schon Produkt seines korrelativen Sichbestimmens. Es fehlt daher ein ichhafter Einheitspunkt, der in sich unbestimmt (wie der Empirismus will) oder in sich bestimmt d. h. mit bestimmten Kategorien als seinen Mitteln (wie der Kritizismus will) einer fundamenthaften Materie gegenüberstände. Und wenn es hier — wie anderseits doch notwendig — zu einer Einheit und gar zu einem Ich kommt, so muß dieses ganz wo anders zu suchen und von ganz anderer Art sein. Diese Einheit ist die Einheit *in der* Mannigfaltigkeit. Die Mannigfaltigkeit ist aber nicht die Kantische Mannigfaltigkeit einer gegebenen Materie, der eine Einheit stiftende Mannigfaltigkeit von Kategorien (Funktionen der Einheit) gegenübersteht, sondern die

[1]) Schelling: „Clara". Ausg. bei Reclam. S. 72.

unendliche Zahl diskreter Teilfundamente, die in gewisser Hinsicht alles überhaupt hier Vorhandene sind. Die Kantischen Einheitsfunktionen treten selbst als Mannigfaltigkeiten auf. Die gesuchte Einheit ist daher nichts in bestimmter Begrenzung Aufweisbares, ist selbst nicht wiederum ein isoliertes Etwas; sie ist überall und nirgends. Und wie jedes isolierte Fundament trotzdem eine Einheit ist, so ist die gesuchte Einheit das Ganze als das eine große Fundament, als welches, wie wir sahen, die Mathematik und die Dialektik selbst sich darstellten. Diese Einheit ist eine solche, die zugleich ganz und gar Mannigfaltigkeit ist. Darin liegt die tiefere Begründung für den o. S. 46 angekündigten spekulativen Schritt: er kann nicht von der Einheit zur Mannigfaltigkeit gehen, denn der Begriff einer solchen Einheit, von der man als einer gegenständlich gehabten ausgehend zur Mannigfaltigkeit kommt, widerspricht dem hier allein möglichen Begriff einer Einheit, die nur an ihren Teilen lebt. Wiederum aber macht sich hier die paradoxe Doppelbestimmung fühlbar: einerseits fehlt die Einheit (als gegenständlich begrenzte) daher ist jeder Teil, jedes diskrete Element, eine Macht für sich, ein isoliertes Etwas[1]); anderseits kündigt sich in der gegenseitigen Bedingtheit aller Teile das Ganze der regionalen Sphäre an, und alle Mannigfaltigkeit geht zusammen in ihre Eine ruhende pure Einheit. „Der Nus ist also das Seiende und enthält alles in sich selbst, aber nicht wie in einem Raume, sondern so wie er sich selbst besitzt und bildet für alles die Einheit. Alles ist in ihm enthalten und doch gesondert; wie auch die Seele, die viele Einzelerkenntnisse in sich enthält, nichts von ihnen durcheinander wirkt, sondern jede das ihre tut, wenn sie muß, ohne die anderen mit herbeizuziehen; ein jeder Gedanke aber wirkt rein aus den Gedanken wiederum, die im Inneren liegen: so ist auch der Nus und noch viel mehr alles zusammen und wiederum nicht zusammen, weil jedes in ihm eine Macht für sich ist (*δύναμις ἰδία*)[2])."

6. Zwei Gedanken sind jetzt zusammenzuhalten: einmal die Doppelbestimmung, daß keine begrenzte Einheit vorhanden ist, daß jedoch zugleich die jeweilige Sphäre ein großes ruhendes Fundament, eine pure Einheit ist; sodann daß — wie sehr auch

---

[1]) Wie anderseits auch schon daraus hervorgeht, daß das Ganze als ganz in ihm seiend bestimmt ist.

[2]) Plotin, Enneade V 9, 6.

alle vorangegangenen Bestimmungen zu Recht bestehen mögen — Licht, Einsicht und Denken ein Ich verlangen, welches denkt und dem Licht und Einsicht zu teil werden. Das Denken dieses geforderten Ich ist ein diskursiver Prozeß, dessen Diskursivität sich jedoch in dem Resultate wieder aufhebt, insofern dieses das Ich belehrt, daß es sich in einer einigen simultanen Region bewegt. Das gewöhnliche ichbezogene Denken hat Gegenstände (Empirismus) oder erzeugt den gegenständlichen Charakter am Material (Kritizismus); das Denken des geforderten Ich jedoch hat keine Gegenstände, vielmehr haben diese, insofern sie in sich selbst in eine Einheit aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammen gehen, an dieser Einheit das Ich. Einheit und Mannigfaltigkeit sind hier aber Momente im strengsten Sinn: die an sich seienden Gegenstände haben daher das Ich, aber ebenso hat dieses jene; aber es hat sie nicht vor sich und nicht als abstrakter Begriff unter sich, sondern in sich; und ebenso haben jene das Ich nicht über sich und nicht sich gegenüber sondern in sich.

Der Nus Plotins und das unendliche Denken als Attribut der Einen Substanz bei Spinoza waren eine solche in sich unendliche Grenzen-lose Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die spekulative deutsche Bewegung bestimmte sie als absolutes Ich und zugleich traten die Dialektik Plotins und die intuitive dritte Erkenntnisart des Spinoza unter dem Titel der intellektualen Anschauung auf.

Die Situation, an der der Begriff der intellektualen Anschauung entspringt, stellt sich also so dar: Die unendliche Mannigfaltigkeit der Teile ist das Objekt[1]); ihre in sich selbst zentrierte Einheit, das Ganze, ist das Ich als Subjekt; beide zusammen sind der schwebende Kosmos der Intelligenz oder des Geistes, der nichts außer sich und nichts in sich hat, vielmehr beides zugleich ist: eine gerundete Kugel. Das Ich als Subjekt hat kein Objekt, zu dem es in einer Perspektive bedingenden Beziehung oder Lage steht; der Prozeß der Erkenntnis ist keine subjektive Reflexionsbewegung, die

---

[1]) Man denke nur an keine empirischen Objekte etwa im Kantischen Sinn. Teile sind, ganz präzis gesagt, Objekte an sich, d. h. Wahrheiten, die das Moment des Objekt-, d. h. des für-ein-Ich-Seins, unmittelbar an sich haben, also das notwendig geforderte Gegenstück zu Evidenzen. Teile sind Gestalten: ihre Definition ist die gleiche.

um die Objekte herumgreift; auch das Subjekt ist als Subjekt von den Objekten, die es an sich selbst haben, bedingt. Intellektuale Anschauung ist nun sowohl dieser Kosmos des Geistes selbst, der in sich in Subjekt und Objekt zerfällt, als auch der Blick auf ihn hin.

In dieser Bestimmung intellektualer Anschauung ist nun aber offenbar schon mehr enthalten, als die bisher entwickelten Einsichten zu realisieren gestatten. Es wäre ohne weiters verständlich, wenn in ihr die intellektuale Anschauung als der in sich selbst in Objekt und Subjekt zerfallende Kosmos des Geistes bestimmt würde. Daß sie auch zugleich der Blick auf diesen Kosmos hin ist, wurde bisher mit keinem Wort angedeutet. Es werden jedoch an dieser Stelle aus diesem Zusatz, der nur der Vollständigkeit halber gemacht wurde, keine weiteren Schlüsse gezogen werden; im gegenwärtigen Kapitel wird immer nur von dem ersten Moment die Rede sein, obwohl es ja eigentlich auf der Hand liegt, daß mit der Totalität des Geistes irgendwie der Blick auf sie hin verbunden sein muß: wie könnten wir sonst von ihr reden. Es ist ferner klar, daß das vollständige Absehen von diesem zweiten, an sich ebenso wichtigen Moment (daß es „Moment" in strengem Sinn ist, werden wir ebenfalls erst sehr viel später zeigen können) der Darstellung eine gewisse abstrakte Blässe und Einseitigkeit verleiht, die sich aber ebensowohl um der notwendig in Trennungen fortschreitenden Analyse wie vor allem auch deshalb nicht vermeiden läßt, weil gerade dieses Verhältnis zwischen den Momenten obiger Definition einer der Entscheidungspunkte ist, an denen die Wege der einzelnen spekulativen Denker auseinandergehen. Wollten wir daher dieses Moment in dem gegenwärtigen nur die allgemeinsten Grundzüge spekulativen Denkens umreißenden Vortrag mit Beispielen belegen, so wäre dies nur nach vorhergehender eingehender Berücksichtigung der besonderen Systemkonzeption des betreffenden Denkers möglich: ein Unternehmen, das weder der Darstellung dieses Kapitels noch unserer weiteren Aufgabe förderlich sein könnte. Das Verhältnis selbst wird jedoch in dem folgenden Abschnitt einer eingehenden Betrachtung unterworfen werden.

Insofern nun intellektuale Anschauung der Kosmos des Geistes selbst ist, wird zunächst rein formal die Behauptung verständlich, daß sich keine Objektsphäre dem spekulativen

d. h. dem Denken in intellektualer Anschauung entziehen kann. So entwirft Schelling die Naturphilosophie in intellektualer Anschauung und konstruiert Staat, Christentum, Recht, Kunst usw.; ihre Konstruktion bedeutet ihre Aufnahme in den Kosmos des Geistes, indem sie behauptungsgemäß erst zu Objekten werden, denn als empirische Vorfindlichkeiten sollen sie es so wenig sein, wie der sinnlich angeschaute Raum; als solche sind sie vielmehr lediglich der zu negierende Anlaß (vgl. o. S. 22).

Sodann wird gerade in der hier geforderten isolierten Betrachtung des ersten Moments eine weitere formale Bestimmung durchaus deutlich, die der junge Schelling in seiner frühesten Darstellung („Vom Ich als Prinzip der Philosophie") gegeben hat, wenn er sagt[1], die intellektuale Anschauung habe überhaupt kein Objekt: „Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektualen Anschauungen geleugnet hat; aber ich weiß auch, wo er dies getan hat, in einer Untersuchung, die das absolute Ich überall nur voraussetzt, und aus vorausgesetzten höheren Prinzipien nur das empirisch-bedingte Ich und das Nicht-Ich in der Synthesis mit dem Ich bestimmt. Ich weiß es ebenso, daß diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich sein muß, daß sie überdies ebensowenig als die absolute Freiheit im Bewußtsein vorkommen kann, da Bewußtsein Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Objekt hat." Diese Bestimmung ist ungemein wichtig, und jede Polemik gegen die intellektuale Anschauung täte gut, sich vorerst gründlichst mit ihr auseinanderzusetzen. Das Beste und Scharfsinnigste, was vom Standpunkte einer Reflexionsphilosophie, die den Boden des endlichen Bewußtseins nie verläßt, gegen diese Methode gesagt werden kann, hat unseres Erachtens Fries in seiner Jugendschrift: „Reinhold, Fichte und Schelling" (Leipzig 1803) zusammengetragen, aber nirgendswo tritt auch das gänzliche Mißverstehen des Gegenstands der Polemik so kraß in die Erscheinung wie dort. Fries betrachtet die intellektuale Anschauung lediglich als reine Vorstellung eines Objekts, sieht also das Wesentlichste, daß sie zuerst und vor allem der Kosmos der Intelligenz selbst ist, nicht und schließt von hier

[1]) Vgl. I 33/I, I 180.

aus ganz richtig, daß das durch sie vermittelte Wissen sich den Kantischen Bedingungen aller endlichen Gegenständlichkeit nicht entziehen könne. Daß intellektuale Anschauung gar kein Objekt hat, will ganz wörtlich genommen werden. Darin liegt einmal, daß das Ganze kein Objekt im gewöhnlichen Sinn ist, und bei dieser negativen Wendung hinsichtlich des Ganzen möge es vorläufig bleiben. Was sodann die Teile angeht, so ist soviel klar, daß sie zwar unbestreitbar Objekte sind (Objekte an sich, vgl. o. S. 61 Anm. 1), welcher Satz aber hier die Deutung erfährt, daß sie erst durch die in intellektualer Anschauung ausgeführte Konstruktion dazu werden. (Fichtes genetische Einsicht.) Die positive Bestimmung, die diesen Übergang zu decken hat, ist der Begriff der Freiheit. „Die intellektuelle Anschauung ist das Organ alles transzendentalen Denkens. Denn das transzendentale Denken geht eben darauf, sich durch Freiheit zum Objekt zu machen, was sonst nicht Objekt ist[1]". Der Begriff der Freiheit ist — wenn auch erst zugleich mit dem der intellektualen Anschauung in der deutschen Bewegung ausgesprochen — der Spekulation eigentümlich und ein Produkt der kontinuierlichen Entwicklung innerhalb ihrer. Unmittelbar hat er nichts mit der moralischen Freiheit des Willens zu tun, sondern bezeichnet die grundlose Abwendung der Intelligenz von der Sphäre des endlichen Bewußtseins zu der des wesentlichen Bewußtseins, die Erhebung in den Bereich des spekulativen Schritts, der den Teil als Teil gibt. Das reinste Produkt dieser Freiheit und das behauptungsgemäß — wie später zu sehen ist — alle anderen möglichen Produkte in sich befassende ist das reine Ich, der lebendige Vollzug des Satzes Ich bin Ich. Seine Bedeutung und Konsequenzen sind auf mancherlei Wegen sichtbar zu machen. Der Quellpunkt jedoch alles von ihm Auszusagenden ist einzig und allein der lebendige Vollzug. Er geht nicht hervor aus einem Cartesischen cogitare, also aus einer an sich zufälligen Begebenheit, an der die Existenz eines Ich als unmittelbar impliziert mit ihr sich findet. Er entspringt auch nicht aus einer transzendentalen Erwägung, die das „Ich denke" als oberste Bedingung der Möglichkeit aller Gegenständlichkeit erkennt und ausspricht, welche Erkenntnis also nur unter dem Gesichtspunkt kritischer

---

[1]) Schelling, „System des transzendentalen Idealismus". 1800. II, 43/I, III, 369.

Fragestellung sich ergibt[1]). Dieses Ich bin Ich wird durchaus zufällig gefunden, als ein sich selbst tragendes Faktum; während aber den empirischen Fakten diese Zufälligkeit ewig anhaftet, es sei denn, sie werde durch äußerliche und deshalb hypothetisch bleibende Reflexionen aufgehoben, vernichtet dieses Faktum seine Zufälligkeit aus sich selbst. Die Bestimmung, daß das spekulative oder — wie wir auch sagen werden — wesentliche Ich zufällig gefunden wird, scheint auf den ersten Blick der ersten, daß es nur mit Freiheit erzeugt werde, zu

[1]) Helmuth Pleßner hat in einer seiner früheren Arbeiten („Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang", Heidelberg, bei Carl Winter, 1918), die der Untersuchung des Verhältnisses zwischen transzendentaler und phänomenologischer Methode gewidmet ist und auf die wir im weiteren noch wiederholt Bezug nehmen müssen, den Kantischen Begriff transzendentaler Freiheit außerordentlich klar exponiert. Fragt man nämlich nach dem Gesichtspunkt dieses behauptungsgemäß obersten kritischen Gesichtspunktes, so ergibt sich ein Begriff von Freiheit, der ein freies, grund- und rechtloses Sichbinden an das kritische Gesetz, den grundlosen Schritt zum Gesichtspunkt kontinuierlicher Begründung bedeutet. Es ist aber von größter Bedeutung, die scharfe Trennung zwischen diesem transzendentalen Begriff und dem Begriff spekulativer Freiheit klar zu vollziehen. Gemeinsam ist beiden die Bedeutung, grundloser Schritt zum Grunde zu sein. Aber die transzendentale Freiheit steht ihrer Form nach unter der kritischen Fragestellung, während sie ihrem Inhalt nach diese eben verneint. Mit anderen Worten: sie ist frei von Begründung, aber dieses nur, um zu begründen. Sie ist selbst ein Gesichtspunkt, aber der Gesichtspunkt, frei von Gesichtspunkten zu sein. Spekulative Freiheit ist weder das eine noch das andere: sie ist freier Wille zu dem, was gar nicht frei gewollt werden kann, freie Erzeugung dessen, was sich in der Erzeugung als gar nicht frei erzeugbar ergibt. Dies vorausgesetzt, wird man nun aber auch die ebensosehr vorhandene tiefe Ähnlichkeit beider Begriffe nicht übersehen. Auch die transzendentale Freiheit trifft auf ein Unerzeugbares, denn die kritische Synthesis, in und mit welcher sie sozusagen sich auswirkt, hat ja auch das Moment des Unzusammensetzbaren in sich. Der wahre Unterschied beider reduziert sich damit auf den Unterschied, den wir schon oben auf S. 20, 21 beim Vergleich der kritischen Synthesis mit den immanenten Synthesen reiner Anschauung ausgesprochen haben. Die tiefe Unterschiedenheit beider Begriffe bei ebensosehr vorhandener „tiefer Ähnlichkeit" weist uns schon hier auf einen Zusammenhang beider, der — wie vorausgesagt werden darf — sich an allen Begriffen der Transzendentalphilosophie wie der Spekulation ergeben wird und dessen kategoriale Fassung das Hauptthema unseres letzten Abschnitts sein wird.

widersprechen. Der Widerspruch jedoch ist nur scheinbar, denn die Freiheit des Erzeugens hat zum Resultat die *Notwendigkeit des Hinnehmens von Unerzeugbarem.*

Man kann daher den Übergang zum Erfassen des wesentlichen Ichs, zum lebendigen Vollzug des Satzes „Ich bin Ich" einen qualitativen Sprung nennen. Obwohl ein freier Akt des Geistes, ein Akt also, der weder ein Vorhandenes bloß auffaßt, noch zu ihm Bedingungen sucht oder als Bedingung für ein anderes gesetzt wird, ist sein Produkt nichts Fiktives vielmehr das Realste von allem, die Urquelle aller Realität. In ihm *entsteht* in der Tat erst das Ich, denn das empirische Ich, das vor ihm vorhanden ist, ist ein von ihm ganz verschiedenes. Fichte vergleicht die Erhebung mit der christlichen Wiedergeburt. Das wesentliche Ich *ist* nur, insofern es gedacht wird und sein Sein fällt zusammen mit seinem Gedachtwerden; *aber ebenso* wird es nur gedacht, insofern es *ist*, und sein Gedachtsein fällt zusammen mit seinem Sein. Insofern es nur gedacht wird, weil es ist, ist sein Denken anschauliches Erfassen eines *Vorhandenen* (Stasis), und als Vorhandenes determiniert es das Erfassen, welches es notwendig als ein solches begreift. Weil es nur ist, insofern es gedacht wird, ist sein Denken freier Akt, reines Erzeugnis (Kinesis) und als *nicht* determiniert von einem Vorhandenen durch Freiheit erzeugt. In reinster Form bietet somit sein Denken ein Beispiel zugleich spontanen und rezeptiven Verhaltens und *charakterisiert sich damit als rein anschaulich.*

Der Satz „Ich bin Ich" ist diskursiv und simultan zugleich. Das Erfassen des reinen Ich ist gebunden an die Diskursivität des spekulativen Dreischritts: Ich, Ich, Identität beider. Der Vollzug negiert aber sich selbst, denn sein Resultat, die Identität beider Ich ergibt sich als schon den Anfang des Vollzugs bedingend: das *eine* Wort Ich in seiner *wesentlichen* Bedeutung gefaßt, lebt zugleich nur im Zerfall in den dreigliedrigen Vollzug. Nennt man das erste Ich Subjekt, das zweite Objekt, so ergibt sich das dritte, die Identität beider, als das Subjekt-Objekt. Insofern der diskursive Vollzug das Resultat bedingt, geht der spekulative Schritt von den Teilen aus (vom Subjekt zum Objekt); insofern das Resultat den Vollzug bedingt, geht er vom Ganzen aus. Beide Bedingungen finden gleichzeitig statt: Die Teile sind also dem Ganzen korrelativ.

Der Vollzug des Satzes „Ich bin Ich" ist evident im vollen Sinne des Wortes; er vermittelt also unmittelbar die absolute Wahrheit seines Inhalts, d. h. aber er vermittelt sie lediglich durch den Vollzug, denn in ihm entsteht erst das Vollzogene; es entsteht aber nicht als bloßer Gedanke, für dessen Entsprechung in der Sphäre des Seins erst eine weitere Bürgschaft zu suchen wäre, sondern als das Sein selbst.

Dieses reine Sein als dasjenige Sein, was die Spekulation meint und zuweilen Existenz genannt hat, (z. B. Spinoza) ist keine empirisch-endliche Existenz, und es können nur Sinnlosigkeiten aus einer Vermengung beider entstehen. Was es ist, kann — wie alle diese Begriffe — letzthin nur durch den Vollzug selbst deutlich werden. Überall dort, wo der Vollzug selbst als solcher konstituierend oder besser — um kritische Anklänge zu vermeiden — erzeugend ist, ist sein abgesetztes Produkt (die fundamenthafte Einheit in der unendlichen Beweglichkeit des Denkens) ein Repräsentant des reinen Seins. Die empirische endliche Existenz ist eine Bestimmung, die zu hinsichtlich ihres quale schon bestimmten Gegenständen hinzukommen kann oder nicht, und sie kommt hinzu nicht als Bestimmung des quale sondern des „daß". Das reine Sein dagegen ist — wenn überhaupt vorliegend — notwendiger Ausgangspunkt jeder auf es bezogenen Bestimmung: es kann nur bestimmt werden, insofern es ist. In seinem Begriff und Wesen liegt also, daß es gar nicht hypothetisch bestimmt werden kann. Aber wiederum äußert sich hier die Doppelbestimmtheit: der Inhalt des fraglichen Satzes ist die seiende Identität des Ich; insofern er die Identität zum Inhalt hat, ist er vermittelt durch den Vollzug, insofern das identische Ich selbst unvermittelt und den Vollzug vermittelnd. Evident ist die Identität des Ich und diese unmittelbar vermittelnd sein reines Sein; an sich seiende Wahrheit ist das reine Ich und unmittelbar vermittelnd die Evidenz seiner Identität. Daß — wie wir sahen — die Spekulation die Evidenz durch die Sache definiert, erhält hier die weitere Bestimmung, daß sie ebenso die Sache durch die Evidenz bestimmt; und die Sache ist das reine abgesetzte Sein, dessen quale nur bestimmbar ist, insofern es selbst ist.

Das Verhältnis dieses reinen Ich zum empirischen Ich ist unmittelbar nur negativ zu ermitteln. Will man es ganz scharf

präzisieren, so ist das Paradox unumgänglich, daß von der absoluten Wahrheit und Gewißheit des rein seienden Ich kein unmittelbarer Weg zur Gewißheit von der Existenz des dieses reine Sein, psychologisch gesehen, doch offenbar denkenden empirischen Ichs führt. (Also ganz entgegen dem Cartesischen Ansatz.) Fichte spricht in der Sittenlehre von 1812 diesen rein aus der Idee intellektualer Anschauung gefolgerten Gedanken moralisch fordernd gewendet so aus: „Es ist in diesem Zustande der Sittlichkeit ein reales und wirkliches Ich gar nicht vorhanden, und die untersuchte Erscheinung läßt sich darum auch so ausdrücken: das Ich muß gänzlich vernichtet sein." (l. c. VI 55). Derselbe Sachverhalt findet sich in theoretischer Wendung allenthalben in Fichtes Schriften. „Kurz, wird das Sein konstruiert, wie es uns doch in der Tat also erscheint, so wird es schlechthin durch sich selbst konstruiert" (W. L. 1804. 16. Vortrag). Es denkt, nicht wir denken. Das empirische Ich ist unstreitig der als conditio sine qua non für uns unentbehrliche Anlaß zur Erhebung in die Wesenssphäre; gäbe es kein vorgegebenes empirisches Ich, so hätten wir zweifelsohne nie auf den Gedanken des reinen Ich kommen können; aber der Anlaß wird in und durch die Erhebung negiert, es entsteht ein gänzlich Neues. Die ganz andere Stellung dieses Anlasses gegenüber dem Kantischen Anlaß wurde schon hervorgehoben (S. 22). Von hier aus fällt ein überaus bezeichnendes Licht auf die Genesis der bekannten Fichteschen Lehre von der bloß moralischen Bedeutung der empirischen Scheinwelt: der Begriff des spekulativen Anlasses, der uns bei der Erörterung der ἐποχή, der „Einklammerung" Husserls weiter beschäftigen wird, ist hier durch gänzlich amoralische Erwägungen gewonnen; Fichte hat ihn moralisch gewendet, aber unseres Erachtens war auch bei ihm die rein spekulative Betrachtung früher und grundlegend, nicht also benutzte er diese, um irgendwelche ursprüngliche sittliche Überzeugungen auszusprechen. Es liegt ganz allgemein in der Dynamik dieses Denkens, daß ihm die Sinnenwelt, obwohl für uns conditio sine qua non, insofern Anlaß, gänzlich unwesentlich ist. Um diese Behauptung auch bei demjenigen Philosophen vertreten zu finden, bei dem man sie der üblichen irrigen Meinung gemäß am wenigsten vermuten sollte, bei Schelling nämlich, lese man die zahlreichen Stellen in seinen Schriften nach (vor allem in den „Unter-

suchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“), in denen er sich so energisch und fast erbittert dagegen wehrt unter die Vertreter des üblichen Pantheismus eingereiht zu werden. Alles — so spricht er dort sich aus — ist zwar in Gott, aber nicht, insofern es eine empirische Existenz hat, sondern nur insofern es als Teil d. h. als Einschränkung eines Ganzen begriffen ist; also nur die Objekte intellektualer Anschauung sind in Gott. Analoge und mit dieser Sphäre zusammenhängende Gedankengänge liegen etwa vor. wenn man die Technik als einerseits absolut unwesentlich für den echten Künstler nennt, aber ohne Technik hat anderseits gewiß noch kein wahrer Künstler Produkte hervor gebracht. Die Spekulation hat in gleicher Weise von jeher die Empirie verachtet, aber wie unsäglich trivial ist es, nicht zu sehen, daß ihr trotzdem die genaueste und treueste empirische Forschung unerläßliche conditio sine qua non für jede ihrer Einsichten war: und nicht aus einem beunruhigten Gewissen. das böser Kritik zuvorkommen will, sondern aus der Notwendigkeit ihres eigensten Denkens heraus. Die Redeweise von der Verachtung der empirischen Forschung durch die Spekulation ist einerseits ebenso sinnlos und töricht wie die andere von dem spekulativen „Herausspinnen empirischer Erkenntnisse aus bloßen Gedanken“, anderseits freilich auch reinste Wahrheit und in viel tieferem und entschiedenerem Sinne als die Wortführer dieser billigen Sätze zu ahnen vermögen.

Der alten Spekulation d. h. der Spekulation vor dem Einsetzen der deutschen Bewegung war das wesentliche Wissen, die Erkenntnis sub specie aeternitatis ein ruhender Gegenstand. Die Prädikate. die man von ihm aussagte, wurden an einem substantiellen gegenständlichen Sein (dem Nus oder dem Substanz-Attribut „Denken“) haftend gedacht. Nun verkennt man, wie später zu zeigen ist, zwar den eigentümlichen Charakter der spekulativen Substanz, wenn man sie mit den sonst darunter begriffenen Gegenständlichkeiten auf gleiche Stufe stellt, aber immerhin war die Einheit in der Mannigfaltigkeit doch als bloße Substanz d. h. als totes Sein gedacht. Anderseits erhellt aus dem Vorangegangenen, daß die alte Spekulation nicht umhin konnte, die innere Lebendigkeit und Bezüglichkeit dieses toten Seins auszusprechen, aber eben als seine Prädikate. Die Substanz der alten Metaphysiker h a t Lebendigkeit, die der neueren

ist Lebendigkeit: die Substanz wird zum Subjekt[1]). Die intellektuale Anschauung ist dieses Subjekt selbst in seiner inneren Lebendigkeit „der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere Sehen, schlechthin als solches" (W. L. 1801 § 9). Der Übergang von der intuitiven Erkenntnis Spinozas zur intellektualen Anschauung ist genau der von der Substanz zum Subjekt.

Wie alle spekulativen Begriffe empfängt auch dieser des Subjekts seine Bedeutung aus dem Grundverhalt aller Spekulation: aus der Einheit in der Mannigfaltigkeit, aus der lebendigen Korrelation von purer Einheit und purer Mannigfaltigkeit. Subjekt nennt man gemeinhin dasjenige, was denkt, Objekt das Gedachte. Das spekulative Subjekt ist weder das eine noch das andere, sondern ihre Identität, also das oben Subjekt-Objekt Genannte. Es ist das reine „tale" des absoluten Wissens, das „Auge" der Wissenschaftslehre (Fichte W. L. 1801 § 9), das reine Wissen als solches, als besondere Gestalt und nicht als abstrakter Allgemeinbegriff, gleich unterschieden vom Wissenden, dem bloßen Subjekt, wie vom Gewußten, dem bloßen Objekt: der vom absoluten Wissen repräsentierte Punkt also, in dem die unendliche Mannigfaltigkeit in die pure Einheit zusammengeht und aus dem heraus sie ebenso sich entfaltet: ein Punkt im vollen Sinne des Wortes: in ihm ist alle Mannigfaltigkeit des Gewußten und alle Einheit des Wissenden negiert, aber nicht zum Nichts, sondern zum absoluten Ursprung des Ganzen. Er ist reine Identität, aber Identität von durchaus Verschiedenen. „Oder, denke nochmals das Absolute . . . Es ist schlechthin, was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist. Aber dadurch ist ihm noch immer kein Auge eingesetzt, und wenn du nun fragest, für wen es sei, welche Frage du sehr natürlich erheben kannst, sie auch ohne weiteres verstehst, wenn sie durch einen anderen erhoben wird, so magst du dich nur nach einem Auge außer ihm umsehen; und wenn wir dir dieses Auge auch in der Tat schenken wollten, wie wir doch nicht können, so wirst du ferner die Verbindung desselben mit jenem Absoluten nimmer erklären, sondern sie nur in den Tag

---

[1]) Dies gilt jedoch nur für das erste Moment der intellektualen Anschauung, betrifft also nicht die Hegelsche Wendung gegenüber Fichte. Die Differenz Hegel-Fichte liegt hier noch jenseits der Betrachtung. Dies ist für das Folgende wohl im Auge zu behalten.

hinein behaupten. Aber dieses Auge liegt nicht außer ihm, sondern in ihm, und ist eben das lebendige sich Durchdringen der Absolutheit selbst. Die Wissenschaftslehre hat dieses absolute sich selbst in sich selbst Durchdringen und für sich selbst Sein mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, dem der Ichheit bezeichnet" (Fichte W. L. 1801 § 9). Die pure Identität des reinen Wissens lebt nur, indem sie sich vernichtet und vernichtet sich nur, insofern sie ist. So ist sie reines Tun, Akt, und dieses ein sich selbst objektiv Werden, also ein Zerfall in reines bloß erfahrendes Subjekt und reines bloß gegebenes Objekt. Das wesentliche Ich ist sich selbst, insofern es Objekt ist, absolut gegeben und dem Ich-Objekt steht ein ebenso absolut erfahrendes, durchaus nicht das Gegebene konstituierendes, bloßes Ich-Subjekt gegenüber, aber sie stehen sich gegenüber in existenzieller (akthafter) Identität ihrer Verschiedenheit. Intellektuale Anschauung ist diese Geistesverfassung in ihrer Gesamtheit, und alle in ihr zustandekommenden Vernunfthandlungen und Einsichten sind intellektual anschaulich. In ihr stehen sich gegenüber eine Mannigfaltigkeit von eigener Kraft, also eine vom Subjekt unangetastete Objektsmannigfaltigkeit, sodann eine reine wissende Einheit, und endlich gehen beide zusammen und gehen wiederum hervor aus ihrer Identität, in der alle Mannigfaltigkeit Einheit und alle Einheit unverbunden Mannigfaltigkeit ist. Das Subjekt ist das Wissende, das Objekt das Gewußte, das Subjekt-Objekt ist die punkthafte Identität der Mitte (Schelling nennt es in der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" II, I 290 treffend „das ausgeschlossene Dritte"). Das Wissende ist die Einheit in der Mannigfaltigkeit, also das Ganze; das Gewußte ist die Mannigfaltigkeit in der Einheit, also die Teile, und das Wissen ist die lebendige Einheit der Einheit und Mannigfaltigkeit; ihre Dreieinigkeit ist der Grundsachverhalt aller Spekulation.

Intellektuale Anschauung ist also dort, wo wir Objekte, die Teile eines Ganzen sind, als Teile d. h. als durch das Ganze bedingt oder als Einschränkung des Ganzen erfassen. An Beispielen hierfür fanden wir schon die Objekte der Dialektik und Mathematik. Intellektuale Anschauung ist also in keiner Weise eine mystische der sinnlichen irgendwie ähnliche Art von Anschauung. „Wegen des Wortes Anschauung ist zu bemerken, daß dem Begriff schlechterdings nichts Sinnliches

beizumischen ist, als ob z. B. das Sehen ausschließend ein Anschauen wäre, obgleich es die Sprache ihm allein zugeeignet hat, wovon sich ein Grund angeben läßt, der ziemlich tief liegt. Der gedankenlose Haufen erklärt sich das Sehen durch den Lichtstrahl; aber was ist denn der Lichtstrahl? Er ist selbst schon ein Sehen, und zwar das ursprüngliche Sehen, das Anschauen selbst"[1]). Doch treten wir nur der negativen Seite der hier vertretenen Meinung bei. Die Meinung Schellings dürfte wohl ein hysteron proteron sein, denn das Licht ist in seiner Naturphilosophie die absolute Identität selbst[2]). Die absolute Identität aber ist die Mitte der Identität von Wissendem und Gewußtem, die spekulative Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit. Sie ist auch für Schelling das Prius, nach deren ursprünglicher Bedeutung er das Licht als eine potenzierte Darstellung von ihr im Realen konstruiert, nicht aber liegt ein ursprüngliches Wissen um das Licht als bloßem Sehen der Benennung des ursprünglichsten Sehens als einer intellektualen Anschauung

---

[1]) Schelling, „System d. transz. Id." II 104/I, III 430.

[2]) Schelling, „Darstellung meines Systems der Philosophie". 1801. II 379/I, IV 175, § 100 „Unmittelbar dadurch, daß die absolute Identität im Gegensatz mit der Schwerkraft gesetzt wird, wird sie als bloßes Licht, d. h. als absolute Identität dieser Potenz, gesetzt". Eine Vorstellung, die die deutsche Bewegung und Romantik durchgehend beherrscht hat: Licht = Selbstbewußtsein = unmittelbarer Zerfall in Sehendes und Gesehenes = Identität in der Verschiedenheit. Es sei erinnert an die berühmte Stelle des Platon im 6. Buch des „Staates", in der er die Sonne ein Kind und Abbild des Guten, des Unbedingten, nennt und sagt: „Sieh, diese Sonne nenne ich das Kind des Guten, gezeugt vom Guten als sein Ebenbild (*ἀνάλογον ἑαυτῷ*). Und was dieses in der Welt des Geistes (*ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ*) für das Wissende (*πρόι τε νοῦν*) und das Gewußte (*καὶ τὰ νοούμενα*), das ist sie im Reiche des sinnlich Wahrnehmbarem für die Sehkraft (*πρός τε ὄψιν*) und das Gesehene (*καὶ τὰ ὁρώμενα*) (ϛ′ 508 C)." Und einige Sätze weiter: „Dann sage auch, daß allem, was erkannt wird, nicht nur das Erkanntwerden vom Guten zufließt, sondern daß auch sein ganzes Sein und Wesen von ihm abstammt, trotzdem aber das Gute selbst kein Wesen ist, vielmehr über das Wesenhafte hinaus liegt, es an Würde und Kraft überragend" (ϛ′ 509B). Eine Beziehung zwischen diesen Gedanken Platons und der spekulativen Grundkonzeption besteht offenbar, wenngleich nur eine sehr tief in die Platonische Gesamtlehre eingehende Erörterung das Gemeinsame und Trennende sichtbar machen könnte: wir müssen hier davon Abstand nehmen, wollten jedoch nicht diesen Hinweis zugunsten des nachdenklichen Lesers verabsäumen.

zugrunde. Eher wäre dann noch zu sagen, daß umgekehrt die sinnliche Anschauung von der intellektualen ihren Namen empfangen hätte; aber vielmehr wird hieraus klar, daß der ganze Ansatz verfehlt ist.

Aus dem bisher Vorgetragenen ergibt sich leicht ein vorläufig hinreichendes, an anderer Stelle aber noch zu vertiefendes, Verständnis eines Satzes, durch den Schelling die intellektuale Anschauung bestimmte. Er sagt im „System des transzendententalen Idealismus" (II 43/I, III 369 u. s. öfter), das transzendentale Denken (für ihn also die intellektuale Anschauung) setze ein Vermögen voraus „gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produzieren und anzuschauen, so daß das Produzieren des Objekts und das Anschauen selbst absolut Eines ist ...". Diese Bestimmung hat, obgleich durchaus richtig, dem Verständnis des so Bestimmten bei den Späteren vielleicht mehr geschadet als genutzt. Eduard von Hartmann scheint sie in seiner „Geschichte der Metaphysik" (II 94) typischerweise dahin ausgelegt zu haben, Schelling behaupte damit, daß das Bewußtsein die Produktivität der absoluten Idee (sc. der Einheit der Einheit und Mannigfaltigkeit), durch die die Besonderungen entstehen, „in statu nascente" belauschen könne: eine allerdings etwas sonderbare Vorstellung, die glücklicherweise auf ihren rechtmäßigen Vater, v. Hartmann, zurückfällt. Im fraglichen Satze Schellings ist der Ton auf das z u g l e i c h zu legen, und — wie hier immer — will das Wort durchaus w ö r t l i c h genommen werden. Der Satz drückt demnach lediglich, nur in sinnlich beschreibender Weise, die bekannte spekulative Doppelbestimmung aus, gemäß der die reine und die intellektuale Anschauung z u g l e i c h spontan und rezeptiv ist[1]). Angeschaut wird also n i c h t der A k t a l s A k t, sondern sein ihm korrelatives, d. h. gleichzeitiges Produkt, der Gegenstand. Man darf somit hier nicht die Behauptung unterschieben, das „aktartige" Intendieren des Denkens werde angeschaut; solche psychologischen Bestimmungen liegen niemandem ferner als Schelling, denn dann läge einmal ein faktisches Sein des „Aktes" vor, sodann ein von ihm an sich getrennter, reflektiver Hinblick auf ihn, und gerade diese Trennung eines an sich ruhenden

---

[1]) Die reine Anschauung ist „die, nur im Sinnlichen reflektierte, intellektuelle"; Schelling, „Vorles. über d. Methode des akad. Studiums". 1803. II 585/I, V 255.

Seins von einem leeren, sich irgendwie ihm assimilierenden Denken soll doch hier überwunden werden. Allerdings möchte ein anderer Satz Schellings in demselben Werk doch noch die bestrittene Interpretation unterstützen; er sagt nämlich l. c. II 24/I, III 350: „Dazu kommt, daß es doch der Mathematiker nie unmittelbar mit der Anschauung (der Konstruktion) selbst, sondern nur mit dem Konstruierten zu tun hat, was sich allerdings äußerlich darstellen läßt, indes der Philosoph lediglich auf den Akt der Konstruktion selbst sieht, der ein absolut innerer ist." Für die endgültige Deutung jedoch dieser Stelle in unserem Sinn müssen wir auf das folgende und vor allem auf das Kapitel über Husserl verweisen. Ed. v. Hartmann spricht so viel von „konkretem Monismus", ohne dessen Entscheidendes, die lebendige Korrelativität von Einheit und Mannigfaltigkeit zu sehen. Wenn er recht hätte, dann müßte das Prinzip der Differenzierung der Teile anschaulich zu erfassen sein; es müßte also eine Möglichkeit geben, die Kontingenz des ganzen Weltbildes endgültig zu überwinden, ein — wie später zu zeigen ist — der Spekulation ausgesprochenermaßen fern liegender Gedanke. Als Akt wird der Akt (welcher Terminus nichts anderes als das a priori Bestimmende besagt) allerdings doch insofern angeschaut, als das Bestimmende und das Bestimmte (der Akt und sein abgesetztes Produkt) identisch sind, aber sie sind, wie wir wissen, als Verschiedene identisch. Aber umgekehrt gilt auch, daß das Produkt nicht bloß angeschaut, sondern a priori aus sich selbst als solches gesetzt ist; es ist Gestalt, also Objekt an sich (vgl. o. S. 61 Anm. 1), hat das Sein also für ein anderes an und aus sich selbst; es ist ein gegebenes A priori (ein bestimmtes Bestimmendes), trägt somit jene Bestimmung, die neuerdings anläßlich Husserls so große Verwunderung und sonderbare Mißverständnisse hervorgerufen hat. Und wiederum ist der Akt ein a priori Gegebenes, er ist eine freie Setzung, die sich als hinzunehmende ergibt, und beides ist er zugleich.

Eine weitergehende, auch erst später voll zu begreifende Bestimmung Schellings ist hier hinzunehmen, die nämlich daß „durch jeden bestimmten Akt des Geistes etwas Bestimmtes zustande kommt." (l. c. II 45/I, III 371). Akt, — wurde soeben gesagt — sei ein bildlicher Ausdruck für die logische Bestimmung „a priori bestimmend"; ein bestimmter Akt ist also ein

Bestimmtes a priori Bestimmendes, also ein vermittelt Unvermitteltes. Schon hier ist zu übersehen, daß die weitere Entwicklung dieses Ansatzes auf den gesetzten Widerspruch zurückführen wird.

Der lebendige Vollzug des Satzes Ich bin Ich ist ein Postulat. „Die intellektuale Anschauung ist etwas, das man fordern und anmuten kann; wer das Vermögen einer solchen nicht hat, sollte es wenigstens haben" (l. c. II 50/I, III 376). Dieses Postulat ist kein solches im gewöhnlichen Sinn, keine Forderung also, die man vor jemanden in ideeller Form hinstellen kann mit dem Bedeuten, sie solle reell vollzogen werden; es ist vielmehr das Positiv zum negativen Ausgangspunkt dieser Betrachtungen, zum Begriff der Freiheit als eines grundlosen Schrittes zum Grunde. Wie diese Freiheit den Verlust ihrer selbst zum Resultat hat, so erfüllt sich das Postulat nur durch seine Vernichtung als Forderung. Als Postulat kann es nur von dem begriffen werden, für den es keins mehr ist. Auch die transzendentale Freiheit (vgl. o. S. 65 Anm. 1) hat den Verlust ihrer selbst zum Resultat, aber dieser Verlust bleibt ewig getragen oder gewollt von der Schrankenlosigkeit der Freiheit, während hier durch Freiheit die Freiheit real vernichtet werden soll. Es ist hier in der Tat eine „unendliche Bewegung" des Geistes zu vollziehen; ein Widerspruch ist als das ganz Selbstverständliche zu realisieren. Die Forderung, frei zu sein, um eben diese Freiheit zu vernichten, kann nicht unter der Form des soll, sondern muß unter der des sollte ausgesprochen werden, wie sie denn auch bei Schelling auftritt. Das sollte ist die diesem Verhältnis eigentümliche Kategorie[1]).

7. Noch einer sehr wesentlichen Bestimmung der behandelten Sphäre ist hier zu gedenken, die vor allem wieder der deutschen Bewegung ihre klare Herausarbeitung verdankt: der, daß die in intellektualer Anschauung konstruierten Objekte eine Einheit von Allgemeinem und Besonderem darstellen und in dieser Einheit gegründet sind. „Philosophie und Mathematik sind sich darin gleich, daß beide in der absoluten Identität des Allgemeinen und Besonderen gegründet, beide

---

[1]) Wir verdanken Gesprächen mit Herrn Professor Schmalenbach in Göttingen einen Hinweis, auf die Sonderstellung des „sollte" gegenüber dem „soll". Ob die hier gegebene Deutung mit den Intentionen Prof. Schmalenbachs übereinkommt, ist uns nicht bekannt.

also auch, inwiefern jede Einheit dieser Art Anschauung ist, überhaupt in der Anschauung sind" (Schelling, Vorlesungen ü. d. M. d. akd. St. 4. Vorles.). „Von dem inneren Wesen des Absoluten, welches die ewige In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Besonderen selbst ist, ist in der erscheinenden Welt ein Ausfluß in der Vernunft und der Einbildungskraft, welche beide ein und dasselbige sind, nur jene im Idealen, diese im Realen" (l. c. 6. Vorles.). Wie intellektuale Anschauung einmal der Kosmos des Geistes selbst ist, so ist sie auch an und für sich Einheit von Allgemeinem und Besonderem, und insofern sind ihre Objekte *in der* Anschauung, wie Schelling sagt; wie sie anderseits Blick auf diesen Kosmos und in und aus ihm Blick *auf* die Objekte, als Gestalten dieses Kosmos, ist, so sind diese *Anschaulichkeiten*[1]) objektive Einheiten von Allgemeinem und Besonderem.

---

[1]) Daß der Terminus *Anschauung* seiner genetischen Bedeutung nach hier sehr ungeklärt ist, ergibt leicht ein Vergleich der verschiedenen Begründungen, die nebenher in den spekulativen Schriften für seine Verwendung gegeben werden. Eine davon wurde schon S. 72 erwähnt, hier bestimmt sie derselbe Schelling als Einheit von Allgemeinem und Besonderm, kennt daneben aber, vor allem im „Bruno", sehr wohl — und verwendet sie auch — die geläufigste Deutung der Anschauung als der gerade das Besondere gebenden Funktion (l. c. II 444ff./I, IV 240ff.). Im „System d. transz. Id." äußert er sich wieder anders: „Das Ich ist reiner Akt, reines Tun, was schlechthin nicht-objektiv sein muß im Wissen, eben deswegen, weil es Prinzip alles Wissens ist. Soll es also Objekt des Wissens werden, so muß dies durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dieses Wissen muß a) ein absolut freies sein, eben deswegen, weil alles andere Wissen nicht frei ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, also überhaupt ein Anschauen . . . . ." (II 42/I, III 368). Diese verschiedenen Meinungen deuten allerdings auf einen identischen Kern, den herauszustellen das Thema dieses Abschnitts ist, aber — wie schon mehrfach betont — bestimmt eben dieser Kern den Sinn der sonst in anderer Bedeutung gebrauchten Begriffe, und man kann nicht umgekehrt (z. B. durch eine Analyse von Anschauungen irgendwelcher Art) den Sinn ermitteln. Man muß mit den geläufigen Begriffen (Anschauung, Begründung, Denken, Akt, Deduktion, Wahrheit, Evidenz usw.) eine Übersetzung vornehmen, sie aus der Spekulation heraus begreifen, dann erst kann man überhaupt den Versuch machen, Stellung zu ihnen zu nehmen. Wir sprechen es ruhig aus, daß das gegen die intellektuellen Anschauungen gemeinhin Vorgebrachte lediglich auf einem Verkennen des eigentümlichen Charakters spekulativer Begriffe und Bestimmungen beruht.

In reinster Form verdeutlicht auch hier das wesentliche Ich das Gemeinte: Es ist zugleich Ausdruck des am stärksten Besonderen, und doch ist es nicht das empirische jeweilige besondere Ich, welches das wesentliche Ich denkend zum Objekt macht und also durch diesen besonderen Akt in diesem bestimmten Augenblick als besonderes bestimmt wird, vielmehr ist das wesentliche Ich Objekt seiner selbst: das Besondere ist daher Objekt des Besonderen und eben deshalb zugleich das ganz Allgemeine, denn das Besondere, welches nicht zugleich Objekt seiner selbst ist, entgeht der Bestimmung, zugleich das Allgemeine zu sein, nur dadurch, daß es in und durch ein Allgemeines (z. B. Mensch) sich abhebt von ihm als seine nähere Bestimmtheit. Das wesentliche Ich ist nicht ein näher bestimmtes, also besonderes, eines Allgemeinen und eben deshalb Allgemeines und Besonderes zugleich. Im gewöhnlichen d. h. nicht-spekulativen Denken ist das Besondere dieses nur als Besonderes eines Allgemeinen, beide sind korrelativ, dieses ist bestimmend, jenes das durch es bestimmte; Objekt ist daher folgerecht nur das Besondere und nicht etwa die bestimmende allgemeine Kategorie; das Bestimmende und das durch es Bestimmte sind ewig getrennt. Wohl kann auch das Bestimmende Objekt und also Bestimmtes werden, aber wiederum nur durch ein anderes, von außen her kommendes, Bestimmendes (z. B. Lasks Kategorie der Kategorie) und alle diese Prozesse sind die Erscheinungsweisen des an sich allgemeinen — weil dem Anspruch nach allgemeingültigen — Denkens[1]. Ein ersichtlich unendlich endlicher Prozeß entwirft sich, der nur dadurch abgebrochen werden kann, wenn ein Punkt gefunden wird, in dem das Allgemeine und das Besondere, das Bestimmende und das Bestimmte, coincidieren: in dem spekulativen, rein anschaulichen Objekt also.

Ganz allgemein ergibt sich die Einsicht, daß Allgemeinheit und Besonderheit in eins fallen, wenn und insofern das Wissende und das Gewußte in ihrer Verschiedenheit identisch sind. Das Identische nannten wir die Mitte der Identität, das Subjekt-Objekt, oder mit Fichte das reine Auge als das absolute Tale des Wissens. In gleicher Weise nun ist die Identität von Allge-

---

[1] Weshalb z. B. der Kritizismus mit Recht die Allgemeinheit auf die Allgemeingültigkeit gründet.

meinheit und Besonderheit als eine solche aufzufassen, die zugleich in und durch die Verschiedenheit beider besteht. Auch sie ist also ein Mittleres und — wie allerdings vorläufig bloß behauptet werden kann — dasselbe wie obige Mitte der Identität. Daß dabei das Wissende (das Subjekt) dem Allgemeinen, das Gewußte (das Objekt) dem Besonderen entspricht, erhellt aus der Erwägung, daß das Wissende ein sich durch alle besondere Mannigfaltigkeit des Gewußten hindurch Perpetuierendes ist. Wurde demnach anfangs gesagt, im wesentlichen Ich werde das *Besondere* Objekt seiner selbst, so begreifen wir nun die Möglichkeit des korrelativen dasselbe verdeutlichenden Ausdrucks, daß das *Allgemeine* hier Objekt seiner selbst wird. Aber beide Formulierungen haben den Mangel, von *einem* der Verschiedenen, anstatt von ihrer Identität auszugehen, von dem reinen *Akt* der Synthesis in dem dargelegten Sinn des Begriffes. Auch die Bestimmung der Identität von Allgemeinheit und Besonderheit führt uns also auf die rätselhafte Mitte der Identität Widersprechender, auf die Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Unendlichem und Endlichem, von Denken und Anschauung: auf die spekulative Grundkonzeption.

Nennt man das empirische Gegebenwerden eines empirischen Ich — des eigenen oder eines fremden — Anschauung, dann ist der Gedanke, der dieses Ich *als* ein Ich bestimmt, eben ein Gedanke und keine Anschauung. Es stehen sich dann sozusagen im Geiste gegenüber eine besondere Anschauung und ein allgemeiner Gedanke, die in Korrelation zueinander stehen, so daß die Anschauung dem Allgemeinen Fülle, dieser der Anschauung Bestimmtheit gewährt. Indem so jedes der aufeinander Bezogenen eine besondere ergänzende Funktion im Ganzen des Denkprozesses zu vertreten hat, wird die Identität beider eine nicht nur unvorstellbare, sondern ganz und gar undenkbare Behauptung. Das Allgemeine ist hier *selbst ein bestimmt Gedachtes* (ein Prädikat oder eine Kategorie), dessen Bestimmtheit gerade die ist, dem Besonderen entgegen-gesetzt, wenn auch zugeordnet, zu sein. Die spekulative Allgemeinheit des Wissenden ist *kein bestimmter Gedanke, sondern ein bestimmtes Denken* (ein „bestimmter Akt des Geistes“ vgl. o. S. 74), das sehr wohl mit dem Gedachten (dem Objekt) identisch sein kann. In intellektualer Anschauung stehen sich also wohl getrennt gegenüber ein Allgemeines und ein Besonderes; aber beide

sind Momente ihrer Identität; auch diese Momente sind, eben weil Momente, gegeneinander korrelativ, aber zugleich ist jedes ganz auch das andere, d. h. mit uns geläufigen Termini: jedes vermittelt das andere unmittelbar oder: das Subjekt hat das Objekt und umgekehrt unmittelbar an sich. Weil aber das eine der Bezogenen (das Allgemeine) immer das Subjekt ist, also das lebendig Denkende, ist die Korrelativität eine lebendige, in dem Prozeß ursprünglich sich entfaltende, ja dieser Prozeß ist sie selbst, während die zuerst behandelte Korrelativität eine bloß gedachte ist: eine solche, die entweder ist oder nicht ist, deren Genesis aber unvollziehbar und daher unverständlich ist (vgl. o. S. 24 das über die Unverständlichkeit der Kantischen Synthesis a priori Gesagte). Auch das spekulative Besondere hebt sich notwendig ab von einem Allgemeinen, aber nicht als seine nähere Bestimmung, sondern überhaupt als seine ganze Bestimmtheit, denn das spekulativ Allgemeine ist kein bestimmt Gedachtes, sondern ein bestimmtes Denken.

Mit dem Dargelegten ist aber erst die eine Seite der Behauptung sichergestellt, die, daß die Objekte intellektualer Anschauung in der Identität von Allgemeinem und Besonderem gründen, nicht die andere, daß sie selbst solche Einheiten sind. Eine frühere Entwicklung hatte ergeben, daß intellektuale Anschauung dort ist, wo wir Objekte, die Teile eines Ganzen sind, als solche Teile erfassen, als Einschränkungen also, die zwar von eigener Kraft sind und eine gegeneinander unverwechselbare eigene Nuance haben, in deren jeder jedoch das Ganze ganz darin liegt. Insofern also das Allgemeine mit dem Ganzen in eins gesetzt wird, sind Teile Identitäten von Allgemeinem und Besonderem. Da aber jeder Teil als solcher sozusagen einen Überschuß über das Ganze in sich enthält, ist die Identität niemals so vollkommen, wie in dem Satze Ich bin Ich, sondern es herrscht eine nur partielle Identität: ein Terminus, der hier noch keine weitere Klärung, als die, welche durch das Gesagte schon unmittelbar geleistet wird, finden soll. Die geforderte partielle Identität ist allerdings in dem Satze Ich bin Ich offenbar eine totale; aber hieraus begreift sich auch allererst die Sonderstellung, die das Ich als oberstes Prinzip stets in der spekulativen deutschen Bewegung eingenommen hat.

Was dagegen nun die übrigen Teile, die lediglich Teile sind, angeht, so ist klar, daß sie als partielle Identitäten von Allgemeinheit und Besonderheit in sich selbst komplex sein müssen, und daß es Möglichkeiten geben muß, diese ihre Doppelnatur sichtbar zu machen, was wiederum nur dadurch geschehen kann, daß man denjenigen Anteil, der sie zu diesem Teil macht, zur Abhebung bringt von dem, der sie zu einem Teil macht, von dem Ganzen also; die Teile selbst sind organische unzerreißbare Einheiten dieser beiden Momente. Als in der Tat nun unzerreißbare Einheiten können ihre Komponenten nicht so voneinander gelöst und damit sichtbar gemacht werden, daß es möglich wäre, das Ganze für sich und ebenso die einschränkende Bestimmung für sich aufzuzeigen und sodann ihr Zusammenkommen konstruierend zu begreifen. Das Ganze ist das Grenzenlose, Unendliche, das niemals anschaulich vor uns liegt, „denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen“[1]). Es bedarf daher, um es doch auf irgend eine Weise sichtbar zu machen, besonderer Betrachtungen, deren allgemeinste Richtlinien das vorliegende Kapitel angedeutet hat und die ausführlicher zu behandeln eine Aufgabe der folgenden Kapitel ist. Soviel ist aber hier schon vorauszusehen, daß es die gegenseitige unendliche Bezüglichkeit und Korrelativität der Teile ist, deren Aufweisung ihre Interpretation als Teile, als komplexe Gegenständlichkeiten von grenzenlosem Ganzen und begrenzender Bestimmung, als Identitäten von Allgemeinheit und Besonderheit, rechtfertigt. An ihr muß daher sozusagen ein Reflex des grenzenlosen Ganzen, das bis jetzt nur als ein denkendes, wissendes Allgemeines bestimmt wurde, objektiv erfaßbar werden. Eine Art von Hintergrund und Tiefe, aus dem heraus die unendliche Flucht der Gestalten uns entgegenwächst, wird sichtbar werden müssen; dem hinschauenden, subjektiven Unendlichen wird mit gleicher Kraft und gleichem Recht ein gegenständlicher, Gestalten aus sich heraus gebärender, unendlicher Mutterschoß gegenübertreten, und der niemals gegenständlich vorfindbare Ursprungspunkt des schauenden Geistes erzeugt ein Gegenbild in der ebenso

---

[1]) Schelling, „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“, III 406/I, VII 310.

grenzenlosen rein gegenständlichen Tiefe der Natur. Aber beide Pole sind wie die Spitzen zweier gleichschenklicher Dreiecke, die die Basis gemeinsam haben, und diese Basis sind die Teile. Sie werden sich immer klarer enthüllen als die geforderten Gegenstände, deren bloßes Sein das absolute Wissen um es, und deren Gewußtwerden ihr absolutes Sein unmittelbar vermittelt; sie sind — wie schon ausgesprochen wurde — Gestalten: sie haben sowohl als an sich seiende Objekte das Subjekt an sich selbst, als auch, als für sich seiende Subjekte, das Objekt an sich selbst. Nichts anderes meint Goethe, wenn er in den „zerstreuten Aufsätzen biographischen Inhalts" anläßlich Jacobis in seiner überlegen lässigen Art sagt: „Wer das Höchste will, muß das Ganze wollen; wer vom Geiste handelt, muß die Natur, wer von der Natur spricht, muß den Geist voraussetzen oder im stillen mitverstehen. Der Gedanke läßt sich nicht vom Gedachten, der Wille nicht vom Bewegten trennen." Es ist derselbe Sachverhalt, an welchem auch die Differenzen und Kämpfe in der deutschen Bewegung ansetzten. Ihre Systeme unterscheiden sich aber weniger, als man gemeinhin denkt und glauben sollte, wenn man nur auf die Worte hört. Sollte es größere Gegensätze geben, als der von Natur und Geist, als der zwischen Schelling und Fichte oder zwischen beiden und Spinoza? Und doch sind alle hier überhaupt möglichen Gegensätze bloße Folgedeutung aus der inneren Doppel-, ja Vielsinnigkeit des spekulativen Grundverhalts, dessen Erkenntnis als vielsinnig und in sich selbst entwicklungsfähig insonders Hegel verdankt wird. Wenn Fichte und Schelling von der Natur sprechen, dann nehmen sie durchaus das Wort in verschiedenem Verstand. Schelling versteht darunter die durch die Negation des Anlasses ihrer empirisch-existenziellen Qualität beraubte Natur (Husserl würde sagen die „eingeklammerte Natur"), Fichte dagegen eben diese brute Zufälligkeit empirischer Wirklichkeit, die zum Anlaß wird. Man vergleiche hierüber die schon erwähnten Verwahrungen Schellings gegen eine flache pantheistische Interpretation seines Systems. Auch Cusanus darf hier angeführt werden, der, wie Schelling, Patheist war und doch hierin kein Hindernis für seine christliche Überzeugung erblickte. Gewiß machte diese Verschiedenheit des Ausgangspunktes auch verschiedene Folgerungen

für Schelling und Fichte notwendig: Die Art ihrer Deduktion der empirischen Wirklichkeit ist von ihr bedingt; die durch ihren Bezug auf empirisches Gefühl und Handeln Fülle und Farbe gebenden und den ersten Ansatz ausdeutenden Nebenbemerkungen klingen verschieden und sind es auch: aber wieviel Gewicht können diese Differenzen haben gegenüber der einen fundamentalen Einsicht in eine ursprüngliche gemeinsame Dynamik philosophischen Denkens, die aus ihrer eigensten Form inhaltliche Kategorien schöpfen konnte zum Verstehen des Universums? Fichte betrachtet die Natur nur als das zu Überwindende, obwohl er sehr genau weiß, daß diese Forderung gemäß der Natur seines Denkens nicht anders als wahrhaft paradox gestellt werden kann: Freiheit, um Freiheit zu vernichten. Schelling kennt ebenfalls die Natur, insofern sie noch nicht negiert ist; weil er aber von der schon negierten ausgeht, muß das, was er sagt, anders klingen, obwohl nicht weniger und in demselben Sinne paradox; er spricht daher von dem bloß Endlichen, welches „an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott" sei[1]).

Ursprung und Gegenstand aller dieser Doppelseitigkeiten scheint — wie schon gesagt — die komplexe Natur des Teils zu sein. Gewöhnlich versteht man unter Besonderheit den Teil selbst, aber der Teil ist schon Produkt des Ganzen und einer starren Bestimmung. Diese starre Bestimmung ist Grenze oder begrenzend nur deshalb, weil sie im Teil schon das ihm immanente Ganze begrenzt. Der Teil ist nicht Grenze, sondern begrenztes Ganzes. Die Besonderheit, insofern man unter ihr die starre Bestimmung versteht, ist auch in der Spekulation unableitbar, ja noch mehr: sie ist isoliert unfaßbar. Ursprung der Betrachtung ist daher durchaus eben die Einheit von starrer Besonderheit und flüssiger Allgemeinheit: also der Teil. Die nähere Bedeutung dieser Thesen werden die folgenden Ausführungen über das Verstehen Diltheys, das Urphänomen Goethes, die Intuition Bergsons und die Wesensschau Husserls aufzudecken haben. Indem aber der Teil nur eine partielle Identität ist, wird

---

[1]) „Bruno" II 456/I, IV 252.

das Denken fortgetrieben zu der Gesamtheit aller Teile, zu ihrem Inbegriff; er steht dann anscheinend gleichberechtigt dem Ganzen gegenüber. Aber auch er enthüllt seinen Ursprung in der Einheit von Ganzen und Teilen und kann ihr deshalb nicht entfliehen. Selbständig ist daher weder das Ganze noch der Inbegriff der Teile, sondern die Einheit ihres Ursprungs. Indem aber endlich die Einheit des Ursprungs nur eine Einheit in der Einheit und Mannigfaltigkeit ist (eine „negative Einheit", wie Hegel sagt), wird auch sie letzthin nicht selbständig bleiben können, sondern Ganzes, Teile und ihre negative Einheit werden zu Momenten ihrer Dreieinigkeit, als dem einzig Selbständigen werden. Es ist nicht mehr als billig, die hier erreichte Einsicht mit den Worten des Mannes abschließend auszusprechen, dem wir sie verdanken. In der „Logik" (IV 167) sagt Hegel: „Diese Beziehung-auf-sich jeder der beiden Seiten (sc. des Ganzen und der Teile) ist ihre Selbständigkeit[1]); aber diese ihre Selbständigkeit, die jede für sich hat, ist vielmehr die Negation ihrer selbst. Jede hat daher ihre Selbständigkeit nicht an ihr selbst, sondern an der anderen[2]); diese andere, die das Bestehen ausmacht, ist ihr vorausgesetztes Unmittelbare, das Erstes und ihr Anfang sein soll; aber dieses Erste einer jeden ist selbst nur ein solches, das nicht Erstes ist, sondern an dem Andern seinen Anfang hat. Die Wahrheit des Verhältnisses besteht also in der Vermittelung[3]): sein Wesen ist die negative Einheit, in welcher ebensowohl die reflektierte als die seiende Unmittelbarkeit aufgehoben sind. Das Verhältnis ist der Widerspruch, der in seinem Grund zurückgeht, in die Einheit, welche als rückkehrend die reflektierte Einheit ist, aber indem diese ebenso sehr sich als aufgehobene gesetzt hat, bezieht sie sich

[1]) Die „Beziehung auf sich" wurde im Text ausgesprochen als pure Einheit des Ganzen und als pure unverbundene Mannigfaltigkeit der Teile, die aus eigener Kraft sind. Jede von ihnen bezieht sich auf sich, insofern das Ganze und die Teile, das Allgemeine und das Besondere, voneinander verschieden und nur mit sich selbst identisch sind.

[2]) sc. jede ist nur in der andern das, was sie ist: sie vermittelt dieses andere unmittelbar.

[3]) sc. der Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit, der lebendigen Mitte der Identität beider. Die Wahrheit des Verhältnisses besteht darin, daß beide Seiten sowohl identisch als auch nicht identisch sind.

negativ auf sich selbst, hebt sich auf und macht sich zur seienden Unmittelbarkeit . . ."

8. Unter den Kategorien der wesentlichen Sphäre gedenken wir noch einer überaus bemerkenswerten, deren bloßes Vorhandensein schon als Begriff des menschlichen Geistes etwas Rätselhaftes an sich hat, das jedoch durch den Hinblick auf diese Sphäre als ihren bedeutungsbestimmenden Ursprungsort Aufklärung findet: es ist die Kategorie der Ewigkeit. Das rein Seiende ist das ewig Seiende; die Wahrheit ist ewig, nicht weil sie für alle Zeiten gilt oder gelten soll, sondern weil sie das ewig Seiende selbst ist.

Das Ewige ist die Synthesis von Bewegung und Ruhe. Es ist Fortgang und Zeit, zugleich aber Negation des Fortgangs und der Zeit. Es ist die Bewegung, die bei sich bleibt, die Diskursivität, die zugleich simultanes Schauen ist. So hat es Bezüge zur Zeit, aber der Bezug ist wesentlich nur, insofern er als unwesentlich gesetzt ist[1]). Man muß es fühlen (rein intellektuell erfahren), daß ein starres, totes Sein das Prädikat der Ewigkeit nicht verdient. Man kann ein solches höchstens von außen her als zeitlich bestimmt auffassen und es mit alsdann irriger Anwendung der Kategorie als ein in Ewigkeit unveränderliches bezeichnen. Die Ewigkeit dieses Seins ist dann eine „schlechte" Ewigkeit, analog der „schlechten Unendlichkeit" Hegels. Aber die Zeit (Bewegung), die als Moment konstitutiv in den Begriff der wahren Ewigkeit eingeht, ist eine innerlich geforderte, sie ist dem als ewig Bestimmten immanent. Und wiederum ist zu fühlen, daß auch eine bloße Bewegung, die nichts ist als Bewegung, als ein außer sich Kommen, den Begriff der Ewigkeit von sich abweist[2]). Das Ewige ist das immerfort aus sich Herausgehende, dessen Herausgehen aber ebenso sehr ein in sich Bleiben ist. Deshalb nun nannte Spinoza mit Recht seine intuitive Erkenntnis eine solche sub specie aeternitatis, und versteht unter Ewigkeit „die Existenz selbst, sofern sie als notwendige

---

[1]) Hier sprechen wir eine Kategorie aus, die wir den Leser vorerst nur nach Möglichkeit nachzuvollziehen auffordern können. Die besondere Logik dieser Synthesis ist der Hauptgegenstand des ganzen letzten Abschnitts.

[2]) Sehr klar bei Bergson zu erkennen, aber, wie zu sehen ist, mit einer Reihe anderer Setzungen bei ihm im Widerspruch.

Folge aus der Definition eines ewigen Dinges begriffen wird" (Eth. T. I, Def. 8). Die Existenz, von der Spinoza hier spricht. ist das reine Sein (vgl. o. S. 67ff.).

Würde man die Erkenntnis des Begriffs der Ewigkeit als einer Synthesis von Ruhe und Bewegung in der Form aussprechen. Ruhe und Bewegung seien sowohl dasselbe als auch nicht dasselbe. dann ergäbe sich unmittelbar eine formale Identität mit dem Hegelschen Satz, daß Sein und Nichts dasselbe und auch nicht dasselbe sind, daß ihre Wahrheit aber das Werden sei. Daß Ruhe und Bewegung vom Standpunkt der Vernunft aus koinzidieren, hat schon Cusanus genau gewußt: der Vernunft komme Ruhe und Bewegung zugleich zu, während dem Verstand die Ruhe der unversöhnliche Gegensatz zur Bewegung sei; die Negation dieser Gegensätze sei aber „disjunktiv und kopulativ zugleich". Er bringt dieses Beispiel[1]), um seine Koinzidenz der Gegensätze zu erläutern. welche sich von der Hegelschen Widerspruchsdialektik in nichts als in der mangelnden Ausführung unterscheidet. Eine Synthesis dieser Koinzidenz zum Begriff der Ewigkeit hat er — soviel wir wissen — nicht vollzogen, obwohl er den Begriff genau kennt und im dargelegten Sinn verwendet.

An einem Sonderfall hat Hegel in der Wahl des Ausdrucks die synthetische Natur dieses Begriffs tief ausgesprochen. Er nennt das Wesen das G e w e s e n e. „denn das Wesen ist das vergangene, aber z e i t l o s v e r g a n g e n e Sein" („Logik" IV 3). Das Wesen ist hier die unmittelbar vorausgesetzte Einheit und Totalität, die als ausströmender unendlicher Grund aller Bestimmtheiten betrachtet wird. Aber dieses Verströmen in Vielheit ist ein z e i t l o s e r V o r g a n g: zeitlos. weil Einheit und Mannigfaltigkeit korrelativ sind; Vorgang, weil diese Korrelativität eine lebendige ist, welche Bestimmung allerdings Hegel erst ganz am Schluß der Logik herausspringen läßt, während er sich an der angeführten Stelle darauf beschränkt, das Hervorgehen so zu bezeichnen. daß er die Bestimmungen in der Sphäre des Wesens g e s e t z t e (im Gegensatz zu unmittelbar Vorausgesetzten) nennt.

Den o. S. 58 als spekulative Kategorie behandelten Willen könnte man auch einen e w i g e n W i l l e n nennen. Er unter-

---

[1]) De coniecturis I c. 8.

scheidet sich vom empirischen Willen in derselben Weise, wie die empirische von der spekulativen Zeit[1]). Dem empirischen Willen ist der zeitliche Abstand zwischen Wollen und Gewolltem wesentlich. Das Gewollte ist zuerst eine Möglichkeit, und der auf es zielende Wille ist das den Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit Vollziehende. Ist daher mit dem Wollen zugleich und notwendig auch das Gewollte da, so ist mit jeder Möglichkeit notwendig auch ihre Wirklichkeit verknüpft. Die absolute Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit ist bekanntlich eine andere, hier nicht näher zu betrachtende Kategorie der intelligiblen Welt, aus welcher z. B. Schelling im „Bruno" die Kausalität deduziert.

Es ist merkwürdig und ein lehrreiches Beispiel für die problematische Beschaffenheit unseres Intellekts auch bei den höchst stehenden Denkern, daß Schopenhauer nicht gewahr geworden ist, wie er mit seiner Konzeption eines als Ding an sich außer aller Zeit liegenden Willens[2]) die von ihm so sehr verachtete spekulative Sphäre betrat. Er hätte ruhig die Logik Hegels studieren können (insonders das Kapitel von „Kraft und Äußerung" als dem vermittelten Ergebnis des Verhältnisses zwischen Ganzem und Teilen), in der er die trefflichste Selbstbesinnung über die Kategorien seines eigensten Tuns finden konnte. Wenn er sagt, „. . . . daß der Leib des Tieres eben nur sein Wille selbst ist, angeschaut als Vorstellung . . ."[3]), dann hätte er sich über die logische Relevanz und Problematik dieses Ausdrucks bei Hegel in dem Abschnitt über das „Wesen" Rat holen können, denn auch Schopenhauers Weltwille ist ein zeitlos wollender, ein ewiger Wille. Wenn Schopenhauer den empirischen Willen, der auf Motive hin in Gang kommt, eine sekundäre Erscheinungsform des motivlosen, ursprünglichen Weltwillens nennt und diesen von jenem somit ableitet, so begeht er formal genau dasselbe, was Plotin und alle Spekulation tut, wenn sie die empirische Zeit als Abbild der Ewigkeit zu deduzieren ver-

---

[1]) Über die spekulative Zeit wird später zu handeln sein; empirische Zeit ist ein abgekürzter Ausdruck für die Zeit, die zur Bestimmung empirischer Daten in Anwendung kommt.

[2]) Besonders instruktiv in „Wille in der Natur" bei Reclam III 243.

[3]) l. c. S. 253.

sucht. Hieraus ist zu entnehmen, was von seiner inneren intuitiven Erfahrung dieses Weltwillens zu halten ist, einer Erfahrung, die ihm eine ganz singuläre, von allen sonstigen Wahrheiten verschiedene Wahrheit gibt, so daß er sie auch eine „*κατ' ἐξοχην* philosophische Wahrheit" nennt[1]). Ihr Inhalt ist die „Identität des Willens und des Leibes". Der Form nach ist sie eine unbeweisbare, also unvermittelte Erkenntnis, und er charakterisiert ihren formalen Unterschied von allen übrigen Wahrheiten treffend dahin, daß sie „die Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille" ist. Hinzuzunehmen ist noch: „Endlich ist die Erkenntnis, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen[2]). Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib Bedingung der Erkenntnis meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen[3])". Wer erkennt nun aber hier nicht — sofern er nur die aufgeführten Momente eng zusammenhält —, daß die formale Grundform, die bei Schopenhauer erkannt wird, das Verhältnis des Ganzen und der Teile ist, genauer, das von Kraft und Äußerung, von adäquater äußerer Darstellung eines Innern, so daß insofern diese „philosophische Wahrheit" genau der spekulativen Wahrheit entspricht? Der inhaltliche Unterschied ist allerdings groß: wir fanden bisher das spekulative Ganze als das

---

[1]) „Welt als Wille und Vorstellung", Reclam I 154. Schelling spricht in demselben formalen Sinn von einer „philosophischen Tatsache".

[2]) Der Leib vermittelt eben bei Schopenhauer die geforderte Erkenntnis unmittelbar.

[3]) Das Ganze ist eben nur durch Vermittelung der Teile zu erfassen; daß das Umgekehrte genau so gilt, sieht Schopenhauer nicht. Allerdings kann der Leib auch ohne Vermittlung eines Ganzen — es sei ein wie bestimmtes immer — erfaßt werden, aber als teilartige Mannigfaltigkeit, als ädäquate Objektivität des Willens kann er nur unter lebendiger Zugrundelegung des Willens selbst gedacht werden.

Hinschauende, Sehende, als das allgemein denkende Subjekt, während es für Schopenhauer der blinde Weltwille ist. Doch wird man sich hier der Bestimmung des spekulativ geforderten Willens als der Einsicht in das noch nicht Vorhandene (o. S. 58) erinnern, um die Diskrepanz zwischen beiden nicht als all zu tief zu beurteilen. So interessant eine weitere ausführliche Vergleichung wäre, so würde sie doch die Grenzen dieser Arbeit erheblich überschreiten. Auf jeden Fall liegt in dem, was Schopenhauer die unmittelbare philosophische Wahrheit nennt, seine Metabasis auf die spekulative Sphäre offen zutage, und es bleibt eine merkwürdige Begebenheit, daß er so wenig Gefühl für die Dynamik seines eigenen Denkens hatte, daß er es nicht in der so viel ursprünglicheren dialektischen und mathematischen Region wieder erkannte. Aber Schopenhauer sah überhaupt durchgehend mehr auf den Inhalt als auf die Form.

Das rein Seiende ist das ewig Seiende; das ewig Seiende ist dasjenige Sein, was in sich selbst den Grund seines Seins hat. Nicht einseitig folgt[2]) aus dem Wesen des rein Seienden sein Sein oder aus seinem Sein sein Wesen, sondern durchaus in gegenseitigem Wechselbedingen ist es, weil es so ist und ist so, weil es ist. Daher rührt die Paradoxie der Freiheit als der Erhebung zu ihm. Insofern sein Sein, seine Antreffbarkeit, abhängt von der Erkenntnis seines Was, kann diese Erkenntnis nur eine frei erzeugte sein, insofern sein Was abhängt von seinem Sein, kann sie nur Hinnahme eines Unerzeugbaren sein: freie Erzeugung des Unerzeugbaren. Die Bezugnahme eines endlichen, der Zeit unterworfenen Wesens, auf das Ewige kann auch offenbar — wenn überhaupt — nur unter diesen Bestimmungen zustande kommen: Eine freie endliche Lebendigkeit muß durch ihre Endlichkeit diese selbst real vernichten und diese Vernichtung darf nicht eine solche zum Nichts, sondern muß eine Vernichtung zum wahren Sein sein[1]). Sie muß sich durch

[2]) Das Verständnis Spinozas wird unmöglich gemacht, wenn man in seiner Definition der Causa sui nicht diese gegenseitige Wechselbestimmung beachtet.

[1]) Ähnlich wie — um einen nicht näher zu pressenden Vergleich heranzuziehen — in der Analysis des Unendlichen der Übergang vom Differenzen- zum Differenzialquotienten wider Erwarten ein durchaus bestimmtes gibt.

endliche Freiheit finden in einem Ewigen, sie muß die endliche Zufälligkeit aufheben zu unendlicher Notwendigkeit. Sie muß Übergang sein vom endlichen zum ewigen Leben.

Ewig ist das, was in sich selbst den Grund seiner Erschaffung hat. Noch einmal wiederholt sich in dieser Formulierung die Setzung der Zeit, die wesentlich ist nur, insofern sie als unwesentlich gesetzt ist. Das Ewige ist ein Erschaffenes, das also noch nicht war; indem es sich aber durch das Erschaffen findet als sein eigener Grund, negiert es das Erschaffen; es kann aber das Erschaffen nur negieren, indem und dadurch daß es sich erschafft. Dasselbe noch einmal mit schon angeführten Worten Hegels: „Jede (sc. der beiden Seiten Ganzes und Teile) hat daher ihre Selbständigkeit nicht an ihr selbst, sondern an der andern; diese andere, die das Bestehen ausmacht, ist ihr vorausgesetztes Unmittelbare, das Erstes und ihr Anfang sein soll; aber dieses Erste einer jeden ist selbst nur ein solches, das nicht Erstes ist, sondern an dem Andern seinen Anfang hat." Das Ewige ist der lebendige Zirkel des Geistes selbst.

Wir verlassen hiermit den Begriff der Ewigkeit; er wird im folgenden noch einige Male bedeutend werden.

9. Die Grundzüge spekulativer Philosophie und der intellektualen Anschauung als ihres „Organs" sind im allgemeinen mit dem Vorgetragenen durchlaufen. Wir fassen das für uns Wesentliche kurz zusammen: Der Grundverhalt aller spekulativen Philosophie ist die Dreieinigkeit von Einheit in der Mannigfaltigkeit, Mannigfaltigkeit in der Einheit und Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit. Diesen Sachverhalt scheint bis jetzt die Kategorie des Ganzen, der Teile und der Vermittelung zwischen ihnen am reinsten auszusprechen. Intellektuale Anschauung ist kein mystisches Organ, sondern das Denken selbst in und gemäß dieser Kategorie; sie ist dort, wo der Teil als solcher erfaßt wird. Als Teile erfassen aber Dialektik und Mathematik ihre Objekte, und zwar war es näher die gegenseitige Korrelativität der fraglichen Objekte, die ihre Interpretation als Einschränkungen eines Ganzen forderte. Intellektuale Anschauung ist also dort, wo das Denken die Beziehungen gegeneinander korrelativer Objekte, ihres gleichzeitigen simultanen gegenseitigen Sichbedingens unbeschadet, diskursiv durchdenkt, wo es also eine Abfolge

herstellt, die im letzten Grunde keine solche ist. Intellektuale Anschauung ist ewiges Denken, Erkennen sub specie aeternitatis, und dieses das Erkennen, das in sich Diskursivität und Simultanität vereinigt. Sie ist die spekulative Dreieinigkeit selbst, und die sprachliche Doppelbedeutung des Wortes „Anschauung", daß es sowohl das Anschauen als auch das Angeschaute bedeutet, besteht hier zu Recht; vielleicht zeigt sich in diesem Fall wieder einmal die Sprache selbst tiefer als das gewöhnliche Nachdenken. Es ist ersichtlich gleichgültig, ob man von einer Intuition des Ganzen oder der Teile spricht: das Ganze kann nur an den Teilen und diese nur aus dem Ganzen erfaßt werden. Hierin liegt der lebendige Zirkel des Geistes, den intellektuale Anschauung als der Geist selbst an sich hat.

Der Fortgang wird zugleich die bisherigen Entwicklungen zu vertiefen und an allgemein für intuitiv angesehenen Erkenntnisarten zu verbreitern haben. Insonders wird er sich mit dem Inbegriff der Teile, als dem begrenzten und deshalb allein zur Erscheinung kommenden Ganzen beschäftigen müssen.

ZWEITES KAPITEL

DAS VERSTEHEN BEI DILTHEY UND SEINE BEZÜGE ZUR INTELLEKTUALEN ANSCHAUUNG[1])

1. In mehrfacher Hinsicht sind das Verstehen bei Dilthey wie auch später die Methode der Urphänome bei Goethe für uns bedeutend. Sie künden sich — vorerst fast gefühlsmäßig — als intuitive Erkenntnisarten an. ihre Analyse verspricht

[1]) Nachträgliche Anmerkung während der Redaktion; vgl. das Vorwort: Man kann selbstverständlich die Kategorien des Verstehens bei Dilthey mit den Kategorien der spekulativen Philosophie vergleichen und versuchen, die Differenz zwischen beiden auszusprechen. Nimmt man dabei die spekulative Philosophie als fixen Ausgangspunkt, dann erscheint das „Verstehen" als bestimmt durch eine gewisse „Entfernung" von diesem Festpunkt. Diese Entfernung ist vorhanden und wird im vorliegenden Text ermittelt; aber rein als solche ist sie eine relative „Größe" neben einer Anzahl gleich möglicher in bezug auf andere Festpunkte. Insoweit habe ich auch dem Ergebnis

also für unsere auf die Definition des Begriffs der Intuition zielende Absicht fruchtbar zu werden. Sodann wird diese Analyse zum Ergebnis haben, daß eine Reihe von typisch spekulativen Kategorien in ihnen gründen, daß sie nur unter ihrer Anwendung überhaupt zu adäquatem Ausdruck gelangen können. Und an dieser ihrer formalen Struktur entspringen endlich wieder typisch spekulative Probleme, denn wie jede philosophische Konzeption von Rang ihr eigentümliche glückliche Lösungen aufzuweisen hat, so fehlen doch wiederum bis heute keiner ihr ebenso eigentümliche Aporien. Was die Fassung dieser Erkenntnisarten in spekulativen Kategorien angeht, so wird die Darstellung bemüht sein, einfache Wiederholungen von schon anderwärts Gesagtem zu vermeiden. Durch immanente, vom besonderem Stoff hic

---

dieses Vergleichs nichts hinzuzufügen; wohl aber muß ich gestehen, daß ich heute diesen Vergleich selbst nicht mehr durchführen würde, weil er mir — um einen zwar adäquater als die obigen Quantitätskategorien gemeinten, aber auch dunkleren Begriff zu gebrauchen — dem „Geist" der Philosophie Diltheys nicht mehr gerecht zu werden scheint. Das „Verstehen" bei Dilthey ist ein Eigenes nicht nur als Phänomen und Ausgangspunkt einer philosophischen Betrachtung — das verkennt auch der gegenwärtige Text nicht —, sondern ebensosehr als funktionales Element innerhalb der Philosophie überhaupt und eben in derjenigen Funktion, in der es Dilthey in die Philosophie eingeführt hat. Indem Dilthey das Verstehen, das er zunächst als ein relativ isoliertes erfahrendes Verhalten den im weitesten Sinn geschichtlichen Vorgängen gegenüber fixierte, in einer Reihe von Versuchen und Ansätzen, denen freilich eine befriedigende Durchführung fehlt, zur Basis und zum Element der Philosophie überhaupt zu erheben strebte, hat er einen Begriff von „philosophischer Erfahrung" konzipiert, der mit dem Begriff „Erfahrung" des üblichen Empirismus nur den Namen gemeinsam hat und der in der Tat einen qualitativen Schritt von nur schwer zu überschätzender Tragweite in der philosophischen Gesamtbewegung der Zeit darstellt. Diese wesentliche Einsicht aber fehlt dem vorliegenden Text; und da ich an dieser Stelle nicht den Versuch machen kann, das Versäumte auch nur andeutungsweise nachzuholen und sodann diese vertiefte Auffassung Diltheys mit meinen eigenen Aufstellungen zu konfrontieren, möchte ich wenigstens zwei Schriften von Georg Misch erwähnen, durch die ich selbst in der fraglichen Hinsicht wesentlich gefördert wurde: seine Einleitung in den von ihm herausgegebenen V. Band der Ges. Werke Diltheys und den, was das Prinzipielle betrifft, noch weiter deutenden Aufsatz „Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften" (Österreichische Rundschau, 20. Jahrgang, 5. Heft),

et nunc veranlaßte Entwicklung eigenartiger Prädikate werden sich andere als die bisherigen Ausdrucksmöglichkeiten ergeben, deren Zusammenhang mit früheren Einsichten herzustellen, eine immerfort gewärtige Aufgabe sein wird. Mehr als sonst ist dabei zu bedenken, daß nicht alles auf einmal gesagt werden kann, und daß wie das Vorhergehende so auch das in späteren Kapiteln Nachfolgende das im Augenblick Gesagte stützt und vertieft.

2. Das Verstehen bei Dilthey. Nur mit besonderem Vorbehalt darf hier vom Verstehen gerade bei Dilthey gesprochen werden. In intensivster Einzelarbeit am besonderen Stoff der historischen Wirklichkeit erwachsen, verleiht das Verstehen die dem Diltheyschen Gedankenkreis eigentümliche Färbung; sie ist in originaler Konzeption aus ihm entstanden. Aber gerade weil die Berührung mit der histori-

in welchem die Diltheysche Wendung zum erstenmal als ein mögliches Fundament einer allgemeinen philosophischen Logik exponiert und damit ihrer bisherigen Vereinzelung entnommen ist. Wenn ich trotz dieser wesentlich neuen Situation von einer Änderung des Textes selbst Abstand genommen habe, so waren hierfür teils innere, teils äußere Gründe entscheidend, deren Gewicht der Leser nicht verkennen wird. Je mehr man das prinzipiell Neue in Dilthey zu sehen sich gedrängt fühlt, um so deutlicher wird zugleich das Fehlen einer Reihe von spezifischen Vermittlungen, mit deren Hilfe allein dieses Neue offenbare Gestalt gewinnen könnte. Aber der Versuch, mit einer angeblich „aus dem Geist" eines vorhandenen Gedankenwerks sich vollziehenden „Rekonstruktion" diese Vermittlungen beischaffen zu wollen, wäre nicht nur Anmaßung und Gewalttat gegenüber dem selbst doch auch vorhandenen Werk, sondern auch unfruchtbar für den, der es nun trotzdem versuchen wollte. Die fortzeugende Kraft eines lebendigen Gedankens wirkt sich gemäß anderen Formen aus. Erschwerend kam ferner hinzu die innere Verflechtung von historischen und systematischen Rücksichten des ganzen Textes, gemäß welcher ein an sich systematisch orientierter Vortrag an historischen Beispielen fortschreitet, so daß eine veränderte Fassung des Dilthey-Kapitels unmittelbar die Darstellung aller übrigen Kapitel modifiziert hätte. Und endlich überzeugte mich eine vorsichtige Überprüfung des tatsächlich nun Vorhandenen von dem schon oben Erwähnten: daß nämlich mit den im Text schon, als ich ihn schrieb, gemachten Restriktionen und unter Berücksichtigung des hier darüber Gesagten die entwickelten Gedanken auch in bezug auf Dilthey selbst eine relative Angemessenheit durchaus behalten, ja vielleicht unter dieser neuen Beleuchtung einen spezifischen Anreiz zu weiteren Studien gewähren könnten.

schen Forschungsarbeit hier denkbar innig, weil die ausgesprochene große Absicht einer festen Grundlegung allgemeingültiger geschichtlicher Erkenntnis der letzte Richtpunkt dieses Denkens war, erscheint das Verstehen hier in einer bei aller ausgesprochenen Heterogenität doch der Kantischen Fragestellung analogen Situation: als ein Mittel zur Herstellung objektiver Erkenntnis, als eine besondere Auffassungsweise, die an sich bedeutungsfremde, gegebene Elemente zu bedeutenden objektiv-gültigen Einheiten zusammenschließt. Daran ändert nichts, daß dieses Mittel nun kein starrer Inbegriff abstrakt-allgemeiner Verstandesbegriffe, sondern die erlebte Wirklichkeit unseres eigenen seelischen Zusammenhangs ist, und daß für diesen erlebten Zusammenhang selbst ein unmittelbares, von Deutungen freies Auffassen, eben ein Erleben, angenommen wird: der Übergang zur Auffassung einer objektiven geschichtlichen Wirklichkeit bleibt eine Deutung durch ein Mittel, bleibt Auffassung eines bedeutungslosen Inhalts mit Hilfe einer deutenden Form. Aber noch in einer entscheidenderen Hinsicht decken sich die Intentionen Kants und Diltheys: Beide gehen auf die Herstellung von Wirklichkeitserkenntnissen. Das Verstehen soll das Mittel sein, um das, was wirklich geschehen ist, und in der Abfolge, in der es geschehen ist, zur Erkenntnis zu bringen. Der gerade Bezug auf empirische Wirklichkeit ist Anfang und Ende beider. Wie für Kant das empirisch gegebene Material zwar nur Anlaß ist, aber doch in der Gestalt, in der es die vorformende Tätigkeit der a-priorischen Sinnlichkeit dem Intellekt darbietet, als der eine wesentliche Faktor in die Erkenntnis eingeht, wie für Kant nicht nur das Was, sondern und vor allem auch das Daß in jeder wissenschaftlichen Aussage explizit oder implizit darin steckt (das Sein ist hier Gebietskategorie), so sind auch die Verständnisse Diltheys Einsichten in konkret-wirkliche Begebenheiten: sie gehen nicht auf das wesensmäßig Mögliche, sondern auf das Wirkliche. Allerdings wird dieser geradlinige Bezug auf Wirklichkeit bei Dilthey immer wieder durchbrochen durch die Einführung von Epochen, die in sich selbst zentriert sind: in der Natur Kants ist das einmal möglich Gewesene immer wieder möglich; was aber in der geschichtlichen Lage, z. B. der Antike Möglichkeit war, kann zu einer anderen Zeit durch-

aus unmöglich sein und zwar *wesentlich unmöglich*. Der Unterschied ist dieser: In einem unter Naturgesetzen stehenden geschlossenen System mag eine bestimmte Konstellation zwar faktisch unmöglich sein, wenn sie auch an sich ebenso möglich ist, wie jede andere. Ihrem Wirklichwerden widerspricht nicht das beherrschende Gesetz, sondern die besondere Lage oder der besondere Zustand des von dem Gesetz beherrschten Systems. Spricht man dagegen von in sich zentrierten Epochen in der Geschichte, dann widerspricht das die Epoche beherrschende Grundgesetz (wobei es natürlich vollständig freibleibt, dieses Grundgesetz zu bestimmen etwa als Geist oder als Idee) selbst, dann gibt es wesentlich Unmögliches. In dieser Einsicht nun in qualitative Unterschiedlichkeiten ganzer Epochen durchbricht das Verstehen seine Ursprungssituation als eines Mittels zur Deutung: denn woher sollte — bei gleichem Mittel — eine verschiedene Struktur der beherrschenden Grundgesetzlichkeit herrühren, wenn nicht eben vom Objekt selbst? Und nur in dieser neuen Situation werden wir das Verstehen betrachten. Indem es aber nicht als Mittel zum Gegenstand der Untersuchung wird, entzieht man ihm offenbar ein wesentliches Moment, durch das es bei Dilthey ausgezeichnet ist; anderseits ist ebenso klar, daß hier für Konstitutionsprobleme geschichtlicher Wirklichkeit kein Ort ist; diese Fragen sind einerseits zu wenig entschieden, als daß eine der vorliegenden Lösungen ohne Begründung einfach übernommen werden könnte, anderseits so umfassend, daß sie den Versuch einer bloß nebenher laufenden Begründung abwehren. Wenn daher nur mit einem Vorbehalt vom Verstehen Diltheys gesprochen wird, so wollen wir damit u. a. auch zum Ausdruck bringen, daß wir uns einer gewissermaßen bequemen Beschränkung des Gesichtswinkels der Betrachtung wohl bewußt sind.

3. Soviel Erkenntnis da ist bei Kant, soviel ist auch Gegenstand da; seine Einheit wird zwar als objektiv gedacht, aber sie ist vom Bewußtsein überhaupt „gestiftet“. Die Anschauung des *Typus* dagegen stellt uns einem in sich unendlicher Mannigfaltigkeit fähigen Ganzen gegenüber, das als Ganzes erst gehabt sein muß, ehe an ihm analysierende Erkenntnis einsetzen kann. Dieses Ganze ist nicht Anschauung eines ruhenden Objekts, denn wie jedes Ganze haben

wir es nur an seinen Teilen, und diese Teile können aus ganz heterogenen Elementen bestehen: beziehenden Reflexionen, visuellen, akustischen Eindrücken, Gefühlen, die ihrerseits aus Erlebnissen herauswuchsen, Trieben und Wollungen, die auf den Gegenstand hinzielen. Die Anschauungen, die ein lebendiger Mensch von bestimmten Zeitepochen, von typischen Lebensverfassungen, von bedeutenden Individuen, Stilepochen, von der Malerei, der Tragödie, dem Schönen, dem Guten usw. hat, sind solche komplexe Gegenständlichkeiten, die, auf jenen heterogenen Auffassungsweisen gründend, um einen selbst unsichtbar bleibenden Kern gelagert erscheinen, als dessen einheitliche Ausstrahlungen sie in voller Deutlichkeit empfunden werden. Der Gegenstand bei Kant ist das, was erkannt ist; er hat keine Tiefen und Hintergründe; er steht immer in derselben Distanz vor mir, der des eindeutig rationalen Durchdrungenseins. Der Typus ist unendlich und unausschöpfbar wie das Leben selbst; alles, was von ihm erscheint, ist Oberfläche, Möglichkeit, zweideutig, sich widersprechend, und doch zittert in jeder seiner echten Besonderungen die substantielle Tiefe seines umfassenden Grundes. Der geringfügigste Zug kann unendlich bedeutsam werden, wie oft aus einem flüchtigen Lächeln, aus der alltäglichsten Bewegung die geschlossene Ganzheit eines Menschen herausspringt: er ist für uns Anlaß, durch den wir hindurchschauen in eine bald sich im Dämmer verlierende Tiefe. Die Möglichkeit, diesen Kern zu erfassen, ist das so überaus Rätselhafte. Wie das Meer seine Wellenzüge über das Land wirft und in ihnen Tang und Muscheln, und wie wir anschaulich vor uns sehen, daß es wirklich das Meer ist, aus dem dieses alles herausgekommen ist, so erleben wir die Geburt dieser Besonderungen eines Typischen (Gesten, Stil, Taten, Gefühle, Meinungen) mit dem absoluten Wissen ihres Bestimmtseins durch ihr Wesen, durch ihren Geist. Aber wenn das Meer auch als ganzes uns einen verweilenden Blick auf seine graue unermeßliche Fläche erlaubt, so nicht der Typus, der immer nur im Leben, in der Bewegung, immer nur an den einzelnen Wellen „in Widersprüchen gehascht" werden kann. Das Erfassen der Besonderungen aus diesem echten Ganzen nannte Dilthey Verstehen. Als eine Erkenntnisart, die an den Teilen das Ganze erschaut und aus dem Ganzen heraus die Teile versteht, reihen

wir es unter die Erscheinungen spekulativer Intuition. Der typische Zirkel, der in der Unbegreiflichkeit des Anfangs seinen Ausdruck findet, eignet auch dem Verstehen; Dilthey selbst hat fast in allen seinen Schriften auf ihn hingewiesen.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Abgrenzung des Typenbegriffs gegen den Allgemeinbegriff von selbst. Wie die Idee der intellektualen Anschauung, wie die intelligiblen Wesenheiten Plotins und die adäquate Idee Spinozas ist er ein Konkret-Allgemeines. Wie das bewegende Leben in jedem Teile des Körpers ganz ist (das Kleinste und zugleich Größte, um mit Cusanus zu sprechen), so hat jede Besonderung des Typus ihn ganz gleichsam aufgesogen; an einem anmutigen Wesen ist *alles* Anmut, der besondere Athener zur Zeit des Perikles vermag den Geist seiner Epoche in seiner ganzen Fülle im Besonderen darzustellen, in einer wirklichen Tragödie ist nicht nur die Situation und das Begebnis, sondern auch der Vers, ja das Wort selbst tragisch.

„In einem Bilde den Ausdruck von Etwas sehen, ist die Grundgestalt des Verstehens[1]". Besonderungen sieht jedermann, aber sie *als* typische Besonderungen zu erfassen, ist nicht jedem und wenn so doch nicht immer gegeben. Gleichgültig mag man lange Zeit hindurch gewisse äußere Phänomene wahrgenommen haben, aber eines Tages gehen einem plötzlich die Augen auf, wie eine Binde fällt es von ihnen; erst jetzt *sieht* man wirklich; man fühlt sich überwältigt von einer inneren produktiven Fülle, die uns mit sich fortreißt, und indem man selbst dem Anlaß gegenüber produktiv wird und durchaus *zugleich* damit erfassen wir ihn als Darstellung und Äußerung eines uns gegenüber stehenden einheitlichen Kerns: die gegenüber stehende formlose Tiefe scheint die geformte Gestalt aus sich selbst heraus zu erzeugen, und indem Äußerung auf Äußerung in innigster Kontinuität folgt, schauen wir regungslos, passiv, ihrer Selbstbewegung zu. Aber der Betrachter wird selbst produktiv. Das Erschauen des Teils als Teils entnimmt diesen notwendig der Isolierung gegen andere Äußerungen; als Teil wird er gefaßt, indem er als Über- und Durchgangspunkt einer unendlichen Reihe

---

[1]) Wir entnehmen diese Wendung der trefflichen Studie über den „Begriff des Geistes bei Dilthey" von Artur Stein, Diss. Freiburg 1912.

verschiedener sich gegenseitig bedingender Äußerungen bewußt wird. Und zwar ist hier die Erkenntnis des Daß früher als die des Was: welche Äußerungen vor und nach der besonderen vorliegenden sich anschließen mögen, braucht noch nicht erkannt zu sein, unmittelbar gewiß ist nur die Einsicht, daß sie ein Glied eines kontinuierlichen Zusammenhangs ist: eben deshalb macht ja das Erschauen des Teils produktiv. Es gäbe überhaupt — wie hier allgemein angemerkt zu werden verdient — keinen produktiven Erkenntnistrieb, wenn nicht das absolute Wissen vom Daß eines großen Zusammenhangs früher wäre, als das Wissen von seinem Wie und Was: eine Sachlage, der nur spekulative und auf jeden Fall nicht kritische Philosophie gerecht werden kann. Solange man noch eine Äußerung nicht aus dem Ganzen versteht, ist es wohl möglich, sie zu beachten, vor allem, wenn man auf Verständnis geradezu ausgeht; man mag sie in seinem Notizbuch vermerken als wesentlich; hat man jedoch erst das Ganze gesehen, dann wird sie vollkommen unwesentlich und zwar gerade deshalb, weil sie im eigentlichsten Sinn erst jetzt wesentlich wurde. Die Wirklichkeitsnotizen werden überflüssig, sobald das Totale in Sicht gekommen ist. Dieses Moment verdient größte Beachtung: auch dort, wo Wirklichkeit vorliegt und wo sie, was mehr ist, als notwendiger Anlaß unumgänglich ist, wird sie unwesentlich. Ein Beispiel wird hier dienlich sein: Es ist ein Mißklang in ein Freundschaftsverhältnis getreten, vielleicht zuerst nur von dem einen Teil bemerkt. Es kommt schließlich zu einem äußeren Bruch. Der schon vorher Einsichtige interessiert sich nun gar nicht für den kausalen Verlauf in dieser Angelegenheit; er versteht sie eben, hat sie schon längst verstanden, und daß nun de facto daraus ein äußerlich sichtbares Resultat entsprungen ist, ist für ihn absolut unwesentlich. Vielleicht kommt auch der äußere Bruch niemals. Die Erscheinungen der Wirklichkeit unterstehen nicht restlos den Gesetzen der Wesenssphäre, aber immer wieder gibt es Momente, wo diese selbst zur blutvollen Gestalt wird, wo das bedeutungslose Leben des Alltags ungesucht, fast wider Erwarten, einen Glanz und eine bedeutende Tiefe aus sich selbst empfängt, jenen bedeutungsvollen Glanz, der immer das Gefühl von der lebendigen Notwendigkeit des Geschehenden begleitet. Wer hat sich aber schon an dem

Wissen von der kausalen Determiniertheit seiner Existenz berauscht? Höchstens der Empirismus, und diese Begeisterung über die ehernen Gesetze, die lebensfern das Leben beherrschen, ist auch danach. Man kann sie sich nach Belieben einreden und ausreden, wie es einem ja auch frei steht, einen absoluten Despoten lieben zu wollen, um sich die Lage erträglicher zu machen. In der lebendigen Notwendigkeit aber, die hier gemeint ist und die im Verstehen aufgeht, zeigt das Leben, daß es aus sich selbst über sich selbst erhaben ist. Bislang hat spekulative Philosophie die kausale empirische Wirklichkeit als zeitliche Entfaltung der wesentlichen Ewigkeit zu begreifen versucht, wie anderseits der Kritizismus und Empirismus die Wesenssphäre ganz ableugnen. Ihr Ineinander und ihre Beziehung sind vielleicht das schwierigste und fundamentale Problem der Philosophie. Zeitliche Entfaltung des Ewigen ist ein dunkles Wort, nicht sehr viel mehr, und seine Analyse wird uns noch manche Aporie der Spekulation zutage fördern. Auch hat diese wohl die Schwierigkeit gesehen. Hier steht das berüchtigte Wort Hegels von der „Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffes nicht festhalten und darstellen zu können" (V 45). Aber wie unendlich billig ist die Entrüstung darüber, sie hat zu sehr Recht, um Recht zu haben. Denn — wie wir sahen — wird beim spekulativen Erfassen des Besonderen als eines Teiles die Wirklichkeit, auch wo sie vorliegt, unwesentlich. Für spekulative Philosophie ist also — so unendlich paradox es auch klingt — die Wirklichkeit, auch dort, wo sie ihrer Einsicht entspricht, niemals ausschlaggebend, sondern immer nur zufällig bestätigend; in dieser verschiedenen Einschätzung der Wirklichkeit[1]) liegen zwei ursprüngliche Verhaltungsweisen zutage, die aber beide auf sachliche Fundamente zurückweisen. Nur eine philosophische Betrachtung der Sache selbst, wird wirklich fruchtbar zu ihnen Stellung nehmen können.

Für die Entscheidung z. B. darüber, ob Kunst Nachahmung oder Erkenntnis sei, ist die Lösung gerade dieses Problems Voraussetzung. Jede große Kunst ignoriert die Wirklichkeit und trifft doch, wie zufällig, mit ihr zusammen. Die Entwicklung der Gefühle, der Schicksale und Situationen in ihr ist wesent-

[1]) Wirklichkeit bedeutet hier stets empirische Existenz. Was die Spekulation unter Wirklichkeit versteht, wird später zu erörtern sein.

lich, der zeitlich kausale Ablauf unwesentlich. Hierin findet die klassische französische Lehre von den drei Einheiten des Dramas ihre Rechtfertigung. Und doch wird ein gesundes Empfinden auch eine Berücksichtigung der empirischen Wirklichkeit verlangen, zumal im historischen Drama. Das Problem des historischen Dramas ist aber bekanntlich leichter aufgestellt als gelöst; die paradoxe Vereinigung von Sophokles und Shakspeare ist vielleicht bis heute doch noch immer am besten Shakspeare selbst gelungen. Ein großer Teil der sogenannten Kunstmittel kann höchstwahrscheinlich aus diesem Problem abgeleitet werden als freigewählte, der Wirklichkeit gegenüber bis zum Widerspruch gleichgültige Mittel, um vermittelst ihrer den wesentlichen Zusammenhang zu versinnlichen. So kann, vom Wesen aus gesehen, die ganz fantastische Dichtung Erkenntnis sein; wenn dagegen die Wirklichkeit maßgebend ist, so ist jede Kunst, in einem gewiß noch näher zu umreißenden Sinn, Nachahmung.

Die Geschichtsphilosophie Diltheys befindet sich in analoger Situation. Das Verständliche ist immer ein Wesentliches, aber nicht alle Wirklichkeit ist wesentlich. Wer Diltheys letztes großes Werk, den „Aufbau", studiert hat, dem wird bei aller Bewunderung für die lebensnahe und doch so gedanklich durchleuchtete Darstellung eine gewisse Unstimmigkeit und ein Schwanken in den letzten Prinzipien nicht entgangen sein. Aber auch hier ist das Fehlende leichter zu bemerken als zu ergänzen. Schon an dem klar gesehenen Problem des Verhältnisses zwischen kausaler Wirklichkeit und wesentlicher Möglichkeit gescheitert zu sein, ist ein Vorzug, den Dilthey nur mit Wenigen und unseres Erachtens z. B. mit Platon teilt.

Doch zurück zur Produktivität bei der Erschauung des Teils, die in einem verwirrenden Gegensatz zur passiven Betrachtung der Selbstbewegung der Gestalten steht. Produktivität ist grenzenloser Zustand, für den die begrenzte Gestalt zur adäquaten Auslösung wird; sie ist unendliche Unendlichkeit des Fühlens, die sich in einer unendlichen Endlichkeit von Besonderungen adäquat auszudrücken strebt. Sie ist das Ganze insofern es lebendig wirkend inne gehabt wird. Zwei Ganzheiten stehen sich damit gegenüber: das grenzenlose objektive Ganze, als dessen Ausdruck uns die Besonderung unmittelbar entgegenkommt, sodann das grenzenlose subjektive

Ganze, das sich als produktive Darstellung seiner selbst zur Auslösung bringt. Kommt dort die unendliche Materie im Teil zur erscheinenden Einheit von Stoff und Form, so gibt die unendliche Form in der produktiven Darstellung den Stoff aus sich selbst her — zu eben dieser Einheit. Beides allerdings nur in einem Höchstmaß des Verstehens, und in dieser Forderung und Behauptung seiner Möglichkeit trennt sich unsere Darstellung von der Diltheys. Für ihn ist zwar das Verstehen eine Erkenntnisfähigkeit, die in unaufhörlicher Wechselwirkung von Erleben und Verstehen, in einem sich gegenseitigen Bereichern beider unter Mitwirkung aller sonstigen Erkenntniskräfte, entwicklungsfähig und steigerbar ist, so daß von einem nicht näher zu bezeichnenden Punkt an jene typische Seelenverfassung, Weisheit genannt, als Frucht eines langen Lebens entspringt, aber er kennt keinen absoluten Höchstpunkt, dessen verstreute Splitter sozusagen alle isolierten Verständnis- und Erlebnisakte sind, und eben deswegen fallen bei ihm Erleben und Verstehen als verschiedene auseinander. Aber hinzuzufügen ist, daß sein starker Blick auf die Wirklichkeit auch keinen solchen annehmen konnte, denn die empirische Wirklichkeit hat noch niemand verstanden. Diesen Höchstpunkt jedoch gilt es zu bestimmen.

Man erlebt, in einem empirischen Sinn, alle zu uns in irgendeiner Beziehung stehende Mannigfaltigkeit des Denkens, Fühlens, Wollens und eben auch diese Beziehung selbst. Daß etwas erlebt ist, heißt daher einmal nichts weiter, als daß es von unserer seelisch-leiblichen Lebendigkeit getragen ist, und so genommen braucht das Erleben nicht einmal bewußt zu sein. Ferner: mit Bewußtsein erlebt man aktuell oder potentiell alle überhaupt möglichen Gegenständlichkeiten. Wieviel Schwierigkeiten nun auch noch für eine erkenntnistheoretische und für eine psychologische Betrachtung in diesen Bestimmungen liegen mögen, ersichtlich sind sie sehr weit und allgemein und überdies von selbst nicht ersten Prinzipien abhängig: denn das Leben, als diese individuelle Lebendigkeit, etwa unter der Bestimmung der Kraft oder wie immer, ist gewiß kein philosophisch Erstes. Unmittelbar dagegen philosophisch relevant wird das Erleben in der Wesenssphäre, also dann, wenn es wirklich Prinzip seiner Gegenstände ist, und dieser Fall liegt dann vor, wenn das lebendig wirkende Innehaben des Ganzen

Bedingung der objektiv gehabten Gegenstände ist, die dann eben nur Teile sein können. Das Erleben ist in diesem Falle grenzenloser Zustand als innerlich bezogen auf eine Unendlichkeit begrenzter Gestalten; es ist also das oben Produktivität Genannte. Es ist nicht unser Leben und Erleben, sondern das Erleben selbst, das Leben des Ganzen als des auf die Teile korrelativ bezogenen Gegenpols selbst. Weil das in sich grenzenlose Erleben Bedingung der begrenzten Gestalt ist, wird hier das Daß des Zusammenhangs früher gewußt, als das Wie und Was.

Von hier aus aber bestimmt sich das gesuchte absolute Höchstmaß des Verstehens leicht als der Punkt, wo das Erleben und Verstehen in ihrer Verschiedenheit Eines sind, wo der absoluten Produktivität des Erlebens zugleich gegenüber steht eine absolute Rezeptivität des verstehenden Hinnehmens, also dort, wo die allgemeinsten Bestimmungen reiner und intellektualer Anschauung auch an ihm heraustreten. Eine wesentliche Äußerung ist in der Tat immer eine in produktivem Erleben bewußte Äußerung, aber sie kann nicht bewußt sein, ohne eben als adäquate Äußerung einer gegenständlichen Tiefe gewußt zu werden. Sie ist ein An- und Fürsichsein, Gestalt, Teil oder ein Selbst, genauer ein partielles Selbst.

Dieses Höchstmaß des Verstehens hat, um ein historisches und nicht dichterisches Beispiel zu geben, Kierkegaard geübt. „So bin ich nun einmal beschaffen, im ersten Schauer des Ahnens hat meine Seele in demselben Augenblick alle Konsequenzen durchlaufen, die oft lange Zeit brauchen, um in der Wirklichkeit zum Vorschein zu kommen. Die Konzentration des Ahnens vergißt man nie. So aber muß, wie ich glaube, ein Beobachter beschaffen sein, aber wenn er so ist, dann wird er auch viel zu leiden haben. Der erste Moment muß ihn fast bis zur Ohnmacht überwältigen, aber in diesem Erbleichen hat ihn die Idee geschwängert, und von da an steht er im entdeckenden Rapport zur Wirklichkeit. Wenn ein Mensch diese Weiblichkeit nicht hat, daß die Idee ins richtige Verhältnis zu ihm kommen kann, welches immer ein Beschlafen ist, dann taugt er nicht zur Beobachtung, denn wer das Totale nicht entdeckt, der entdeckt eigentlich nichts[1]."

---

[1]) Kierkegaard, „Wiederholung", übersetzt von H. Gottsched, bei Diederichs in Jena 1909, S. 133/134.

Was an Erkenntnissen inhaltlicher Art aus diesem Verstehen zu gewinnen ist, kann hier nicht entwickelt werden. Es hätte ein solches, in allgemeinen Wendungen gehaltenes, Unterfangen wenig Sinn. Mehr als sonst möchte einem solchen gegenüber das Wort am Platz sein: hic Rhodus, hic salta. Man bemerkt die vollständige Gegenstellung und Umkehrung gegenüber Positivismus und Kritizismus. Das kritische Faktum der Wissenschaft ist hier nicht Ausgangspunkt, sondern Desiderat, in der Richtung auf welches u. a. auch die „deskriptive“ oder „analytische“ Psychologie Diltheys liegt.

Die historische Frage, ob Dilthey diese mögliche Wendung seiner Konzeption in Betracht gezogen und dann ausdrücklich abgelehnt hat, steht hier nicht zur Erörterung. Faktisch liegt sie nicht vor, wohl aber deutliche Ansätze zu ihr und zwar in der Lehre von der Wechselwirkung zwischen Erleben und Verstehen, denn dadurch tritt das Erleben offenbar aus dem Begriffsumfang des alleinigen Mittels heraus, und das Objekt, das Verstandene, bekommt selbst Sinn und Bedeutung aus sich, so daß es sogar befruchtend und erweiternd auf das ursprüngliche Mittel, das Erleben, zurück wirken kann. In dieser Hinsicht sagt A. Stein (l. c. S. 24) sehr richtig: „während aber Bergson als bewußter Metaphysiker eine aller Begreiflichkeit entzogene Sphäre, die durée, zum Prinzip seiner Philosophie macht, um hernach diesen subjektiven zum objektiven Geist zu erweitern, strebt Dilthey, als philosophischer Historiker, schon durch den Begriff des Lebens selbst über diese Enge hinaus. Durchdrungen von der Expansionskraft gerade des Gehalts in unserem Lebenszusammenhang, macht er die Intuition selber zum Prinzip des Begreifens, um so den subjektiven durch den objektiven Geist zu erweitern[1].“ So offenbar nun auch in diesem Ansatz Diltheys die ursprüngliche Richtung auf die spekulative Einheit zutage liegt, so inadäquat ist die explizite Deutung dieser Einheit als Wechselwirkung. Auch die erklärenden Worte Steins lassen uns hier im Stich: denn entweder ist das Erleben bloß ein vor-

---

[1]) Die im Vergleich stehende Meinung Bergsons spricht dieser in der „Schöpferischen Entwicklung“ (bei Diederichs) z. B. S. 181 so aus: „Ins Innere des Lebens selber dagegen würde die Intuition, ich meine der uninteressierte, der seiner selbst bewußt gewordene Instinkt führen; er, der fähig wäre, über seinen Gegenstand zu reflektieren und ihn ins Unendliche zu erweitern.“

erst subjektives Mittel, dann steht es zwar frei, es durch die Bezugnahme auf das allgemeine Leben von einer objektiv gehaltvollen „Expansionskraft" erfüllt zu denken, an diesen Gehalt, als einen objektiven, sozusagen zu glauben; aber von einer Erweiterung des subjektiven durch den objektiven Geist darf man dann nicht mehr reden, wenn man schon den subjektiven als objektiv voraussetzt. Aus einer solchen Klemme könnte in der Tat nur eine Kantische Wendung heraushelfen. Nun kennt aber Dilthey eine solche Erweiterung; es ist klar, daß sie widerspruchslos nur auf spekulative Weise zu denken ist. Jeder den Anlaß negierende Sprung ist eine solche Erweiterung, und innerhalb der Wesenssphäre ist das Ausströmen in Vielheit und das Zusammengehen in Einheit Eines. In die ganze Breite der Erfahrung geht spekulatives Denken ein, aber es spricht von ihr erst, wenn es ihre existenziellen Konture aufgelöst und sich aus sich zu ihr erweitert hat. Es ist in einem Erweiterung des subjektiven durch den objektiven und des objektiven durch den subjektiven Geist[1]).

---

[1]) Spranger hat in der „Festschrift für Volkelt" 1918 ausführlich den Diltheyschen Begriff des Verstehens systematisch abgehandelt. Wir haben keine Veranlassung, näher auf diese Arbeit einzugehen; die folgenden Bemerkungen setzen sie als bekannt voraus. Auch Spranger hat den fraglichen Punkt, das Verhältnis zwischen der Erzeugung des objektiven Gehalts durch subjektive Einfühlung mit Hilfe des Erlebens, und das Erfassen der fraglichen Inhalte als Äußerungen eines objektiven Kerns und Hintergrundes erreicht. Er geht aber ebenfalls nicht von der Auffassung des Erlebens als eines Mittels ab und so muß er notgedrungen in der Formel „mutatis mutandis" (vgl. S. 371) sich damit begnügen, das Rätsel als Rätsel hinzustellen. Seine Auflösung sucht man vergebens. Immerhin hat er (vgl. S. 371) einen Begriff des „Geistes" aufgestellt, den er als den ideellen Ort des Zusammentreffens meiner objektivierenden Akte mit denen anderer bestimmt. Da er aber die Interpretation des Erlebens als eines Mittels zugrunde legt, so bleibt dieser Geist ihm ein kritisch gefärbtes, irreales Konstruktionsprodukt, der Form nach analog dem erkenntnistheoretischen Subjekt Rickerts. Wie dieses Korrelat einer vollendet gedachten objektiven Erkenntnis, so ist das geistige Subjekt Korrelat eines als Kultur bezeichneten gegenständlichen Zusammenhangs. Im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Subjekt hat es einen historisch und geographisch wandelbaren Inhalt. Diese Ausführungen sind anscheinend auch beeinflußt von Simmel, der in den „Hauptproblemen der Philosophie" die Philosophie weder in einem absoluten Geist noch in der empirischen Individualität, sondern in einer „be-

Eine weitere allgemeine Einsicht kann hier ausgesprochen werden. Die spekulative Einheit, auf welche hinzielend der Ansatz Diltheys von einer Wechselwirkung zwischen Erleben und Verstehen erkannt wurde, ist die indifferente Identität der Mitte, das spekulative Subjekt-Objekt. Aber woran kommt sie zur Erscheinung? Oder erscheint sie etwa überhaupt nicht? Der rein erfahrende, rein sehende subjektive Pol der Dreieinigkeit erscheint im Subjekt, dem Ich; der rein gegebene Gegenstand in dem Kern und Hintergrund, als dessen Ausstrahlung die wesentliche Äußerung empfunden wird; es steht zu vermuten, daß die Identität der Mitte im Teil erscheint. Und in der Tat koinzidieren im Teil die Produktivität des Sehens und die Produktivität des Kerns, die für den Sehenden zur Rezeptivität des bloßen Hinnehmens wird. Der Inbegriff der Teile ist ja das Selbst, d. h. ein weder bloß Seiendes noch bloß Gewußtes. Er ist die Erscheinung der Indifferenz. Hegel nannte sie die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, aber er hat sie, der kategorialen Fassung nach, genau so wie Schelling, nur hielt er sich an ihre Erscheinung, die Teile; sie entwickelte er vom für-sich-Sein zum An- und Fürsichsein und realisierte so an der sozusagen handgreiflichen Erscheinung, was Schelling, ohne zu entwickeln, einfach aussprach.

Der Typus repräsentiert das spekulative Allgemeine, die wesentliche Äußerung das spekulativ Besondere. Ihre Identität ist eine solche in und durch ihre Verschiedenheit; darin gründet der lebendige Zirkel des Geistes, denn als verschiedene bilden sie für das notwendige diskursive Durchlaufen eine zirkelhafte Abfolge, aber als simultane Identität fällt mit der Abfolge

---

sonderen Schicht oder Modifikation" dieser letzteren wurzeln lassen will (S. 25). So interessant auch Sprangers Entwicklung des Begriffs der Kultur im einzelnen sein mag, so können wir doch in allen diesen Wendungen nur ein grundsätzliches Verkennnen und Mißverstehen spekulativer Denkweise sehen. Es liegt darin ein unangebrachtes Bestreben, Objektssphären, die kritisch gar nicht behandelt werden können, nun doch auf irgendeine Weise in kritische Formeln einzupressen. Ein nach kritischer Methode entworfener Geist, der einen historisch und geographisch wandelbaren Inhalt hat, ist ein Unding. Radikale historische Typenunterschiede sehen, ist sehr gut, aber was ist gewonnen, wenn man ihnen zur Erklärung einen wandelbaren Geist unterschiebt: das Faktum ist damit nur noch einmal — und zu dem nicht auf die glücklichste Art — ausgesprochen.

auch der Schein eines Zirkels. Insofern sie verschiedene sind, ist der Zirkel unumgänglich, insofern sie identisch sind, ist er gar nicht vorhanden. Getragen aber und realisiert wird die Identität von der existentiellen Lebendigkeit des Geistes Diese ist das absolute Prius des ganzen Verfahrens, und zwar nicht als aktuell oder potentiell Gewußtes, sondern als existentielles An- und Fürsichsein, als dessen Erscheinung der Inbegriff der Teile erkannt wurde. So aber ist der Typus unaussprechbar. Soll es jedoch zum Ausdruck seiner kommen, dann öffnen sich von hier aus zwei Möglichkeiten dazu, die aber beide sekundär, beide abhängig von dem absoluten Prius und nur diskursive Nachbildung des in seinem schöpferischen Ursprung Entstehenden sind. Die Nachbildung kann entweder auf eine deskriptive Darstellung des Inbegriffs der Teile gehen (ein von Dilthey oft geübtes Verfahren: „sehen lassen ist alles") oder sie kann vom entwickelten Inbegriff ausgehend, Gemeinsamkeiten zu Merkmalen eines Begriffs zusammenfassen. Dabei wird sie dann gut tun, die Merkmale, nach dem schönen Gedanken Lotzes[1]), nicht einfach gegeneinander zu koordinieren, sondern ihren gegenseitigen Wert im Ganzen des Begriffs durch Aufstellung eines Bildungsgesetzes zu bestimmen. Der so erhaltene Begriff, in idealer Vollendung gedacht, wird an Umfang seine Besonderungen erreichen, weil er für jedes individuelle Merkmal einen allgemeinen, gesetzlich modifizierbaren Ausdruck als Begriffsmerkmal gebildet hat. Auch für dieses Verfahren hat Dilthey ein schönes Beispiel gegeben in seiner Abhandlung über „Das Wesen der Philosophie"[2]). Er entwickelt dort ein Bildungsgesetz für alle Philosophie, deren allgemeinste Grundzüge er aus dem Zweck ableitet, den Philosophie, insofern sie eine zugleich das Individuum und die zur Gesellschaft zusammen geschlossenen Individuen befriedigende Funktion erfüllen soll, verfolgen muß. Die Besonderheit dieses Zweckes wird dann zurückverfolgt und ihrerseits wieder abgeleitet aus der allgemeinen psychologischen Struktur des Menschen. Man sieht, welche Menge von Voraussetzungen gemacht werden müssen, um die Forderung eines solchen Begriffs verwirklichen zu können. Den Zirkel hat Dilthey auch in dieser Schrift erwähnt ohne

---

[1]) „System der Philosophie" I, „Logik" § 28ff.

[2]) In „Kultur der Gegenwart", T. I, Abt. VI.

ihn doch reinlich zu lösen. Er ist eben im bloß Gedachten unlösbar. Und daher gewinnt es denn den Anschein, als halte Dilthey diese Verfahrungsweise für primär: wenigstens hätte er nur unter dieser Voraussetzung Recht, der historisch fundierten Betrachtung des Wesens der Philosophie systematische Bedeutung zuzusprechen. Die durchaus eigenartige Stellung der Diltheyschen Konzeption, die nicht im mindesten damit umrissen ist, wenn man sie entweder bloß psychologisch oder bloß historisch fundiert betrachtet, hat hier einen, vielleicht den wesentlichsten, ihrer Quellpunkte. Denn einerseits entspringt ihm Philosophie aus einer schöpferischen Identität zwischen dem Individuum und seiner Lehre (Philos. ist Ausdruck, nicht Erkenntnis), anderseits gilt ihm diese Identität nicht absolut, sondern nur relativ. Dieses letztere aber einmal vorausgesetzt, muß Philosophie historisch werden, um systematisch sein zu können. Der Zirkel wird zwar ausgesprochen, bleibt aber ungelöst. Was dagegen aus unseren bisherigen Entwicklungen folgt, ist implizit schon ausgesprochen: Philosophie, als *spekulative* Denkweise, entspringt aus der *absolut schöpferischen Identität mit sich selbst*. Sie ist *Schöpfung ihrer selbst*: wie *jedes* wesenhafte typische Gebilde. Sie wird deshalb ihren Begriff nur bestimmen können, indem sie selbst in existentieller Identität nicht sich zugrunde legt, sondern Grund *ist*. Das *könnte* der Gottwerdung des Menschen das sein Gegenbild in der Menschwerdung Gottes hat, erscheint hier in einer besonderen Form. Diese „Gottwerdung" des Menschen ist gewiß immer nur problematisch, aber um auch nur diesen Aspekt erzeugen zu können, muß sie als absolut nicht gedacht, sondern gelebt werden. Darin liegt der spekulative Einsatz des Lebens, um zum Gedanken zu kommen[1]).

---

[1]) Wir bilden diese letztere Wendung im Hinblick auf Plessner („Krisis d. transz. Wahrheit i. Anfang", vgl. o. S. 65 Anm.), um dadurch Gleichheit und Ungleichheit zwischen dieser Formulierung und einer ähnlich klingenden Plessners hervortreten zu lassen. Auch er kommt in geradem, schönem Fortgang zu einem Begriff des Lebens, das selbst „farblos" und ohne „Bekanntheitsqualität", selbst nicht „scheinend", doch als schöpferischer Grund den ganzen Kosmos des Gedankens trägt. „Jenes Leben, welches aus Gründen des Systems zum *Einsatz* gebracht werden muß, . . . hat keine Maske, weil es ein Antlitz nicht zeigt, es ist im tiefsten Sinn namenlos, ja man könnte sehr präzis sagen, daß wir erst am farbigen Abglanz des bemerkbar werdenden Systems

Vom empirischen Menschen aus gesehen liegt darin zugleich die höchste Gefahr. So nahe liegend und naturgemäß einerseits die Wendung ist, sich über das Wesen der Philosophie bei der Geschichte Auskunft zu holen, so unvermittelt und unüberwindbar steht daneben der existentielle Entschluß, Philosophie aus sich selbst werden zu lassen und, dem so Gewordenen gemäß, in sekundärer Weise auszusprechen, was sie ist.

Von dem behandelten besonderen Beispiel auf die Philosophie Diltheys als ganze zurückgehend, möge eine zusammenfassende allgemeine Beurteilung hier ihren Platz finden.

---

das Leben haben." (Vgl. S. 135). Und ganz am Ende dieses kritisch konsequent zum Abschluß getriebenen Gedankengangs öffnet sich die Aussicht auf einen Punkt, wo „der Mensch nicht mehr eine Angelegenheit des Systems, sondern das System eine Angelegenheit des Menschen geworden ist". Wir stehen hier wieder vor dem schon oben berührten Punkt einer merkwürdigen „Analogie" zwischen transzendentalen und spekulativen Begriffen. So ist auch an dieser Stelle das mit unserer Fassung im Text übereinstimmende unmittelbar in die Augen fallend. Die eigentliche Meinung ist dabei aber eine so grundverschiedene, daß es nicht einmal eine Brücke zwischen ihnen gibt. Der „unter dem Bilde der Tat" (S. 135) eine Beziehung zum namenlosen Leben knüpfende Einsatz Plessners ist die selbst grundlose, freie Wahl eines alles rechtfertigenden obersten Gesichtspunktes. Diese Grundlegung gilt hypothetisch und hat sich am Gelingen des erscheinenden Systems auszuweisen. Die Überwindung des hypothetischen Charakters ist ein unendlich endlicher Prozeß, und als solcher muß er in jedem Moment neu getragen werden durch die Konsequenz genannte Selbstkontinuation der Ursprungstat. Es ergibt sich kein Punkt, wo die frei gewollte oder auch gesollte Tat umschlägt in innere Notwendigkeit, und wo der Prozeß sich selber zu tragen beginnt. Der spekulative Einsatz dagegen ist eine Tat, die, wenn sie nur jenes absolute Höchstmaß erreicht, sich selbst als solche aufhebt. Sie gilt nicht hypothetisch, sie gilt überhaupt nicht, sondern ist. Und deshalb hat sie einen doppelten Anfang (wie eine doppelte Freiheit); einmal den empirischen Anfang des qualitativen Sprungs, sodann einen wesentlichen Anfang, der aber, weil absolut, zugleich das Ende ist, welche Koinzidenz genau der von wesentlicher Freiheit und Notwendigkeit entspricht. Darin liegt aber nun die spekulative Abweisung jeglicher Forderung, sich zu rechtfertigen am Erfolg. Sie läuft parallel mit der zur Genüge betonten Unwesentlichkeit der Empirie. Auch auf die Gefahr hin, gänzlich mißverstanden zu werden und einem billigen Spott oder einer ebenso billigen radikalen Ablehnung bequeme Handhaben zu liefern, muß dies ausgesprochen werden. Als rein in sich geschlossenes absolutes Sein ist Spekulation ihr eigener Richter, nur sich selbst verantwortlich. Ihr Sein ist ihre Rechtfertigung.

Dilthey verwendet durchgehend spekulative Bestimmungen, also die des Ganzen. Allerdings mit einer einzigen, fundamentalen Ausnahme: als wesentlich vorsichtiger und, bei aller Differenziertheit, doch sozusagen von Natur aus empiristisch gerichteter Denker, kennt er oder mag er kein An- und Fürsichsein anerkennen. Ein reines oder, wie im Verstehen, ein fühlendes und anschauendes, produktives Denken, welches nicht einem Selbst angehört, sondern ein Selbst ist: dieser Ansatz ist ihm unvollziehbar. Anderseits ist er zu ehrlich und hat einen zu sicheren, ungetrübten Blick, um die metaphysische Tiefe des Lebens zu übersehen oder sie mit kritischer Vorsicht unschädlich zu machen. Eines der Resultate daraus nun ist sein Erleben und Verstehen, als welches, seiner Form nach, eben eine Spekulation ist, die kein An- und Fürsichsein anerkennt. Daraus folgt, daß ihm beide lediglich Verschiedene sind, daß infolgedessen die schöpferische Einheit philosophischen Denkens immer nur eine relative (relativ auf das besondere Individuum der besonderen Epoche) und nicht absolute ist, daß endlich, insofern sie nun doch eine schöpferische, d. h. primäre Einheit sein soll, sie zu einem wunderlich rätselhaften historischen Faktum wird, zu einer Art von prächtigem Meteor, dessen Glanz niemand bestreitet, dessen absolutes Gebahren aber auch niemanden über seine innere Relativität hinwegtäuschen soll. Das letzte Wort muß aber dann notwendig die Geschichte der Philosophie behalten: die Geschichte der Philosophie, weil die aufgestellte Einheit primär schöpferisch, weil sie organische Einheit ist; die Geschichte der Philosophie, weil sie bloß relativ ist.

Die Intuition bei Dilthey unterscheidet sich nun, genau entsprechend dem Vorgetragenen von der spekulativen intellektualen Anschauung durch das Fehlen der aufgezeigten spekulativen Bestimmung. Zwei wesentliche Folgerungen daraus sind anzuführen: einmal bleibt der Zirkel notwendig ungelöst; sodann wird Philosophie, insofern sie Weltanschauung sein will, darauf beschränkt, lediglich Ausdruck zu sein und weder Erkenntnis noch Ausdruck und Erkenntnis in einem.

Wir kehren zurück zur Betrachtung des Verstehens selber. Jedes Verständnis, d. h. jede Erkenntnis, die auf dem Verstehen gründet, ist evident. Ein Verständnis braucht Evidenz.

weil es vom aktiven, wissenden Erleben getragen ist, weil mit anderen Worten Erleben und Verstehen Verschiedene sind. Insofern aber beide zugleich auch identisch sind, sind die Verständnisse unmittelbar evident; vom Verstehen, also von der passiven Hinnahme des Objektes aus gesehen, ist Evidenz, als Bürge für die Wahrheit betrachtet, unnötig. Aber das heißt ja gerade evident sein: die Frage nach der Wahrheit und Gewißheit zugleich nötig und überflüssig zu machen.

Wer das Wesen eines Menschen an einer beliebigen Situation (mag sie auch noch so geringfügig sein) erschaut hat, der hat sich damit — grundsätzlich — über jede Notwendigkeit weiterer Erfahrung hinausgesetzt; er mag in seiner Phantasie denselben Menschen in ganz der ersten Situation entgegengesetzte Lagen bringen, ein Hinblick auf das erschaute Wesen lehrt ihn, was dieser Mensch in diesem anderen Falle tun wird. Der tiefe Menschenkenner weiß im Voraus die Wirkung jedes Wortes auf einen bestimmten Menschen, er fühlt sie voraus, die Phantasie bringt sie ihm entgegen. Das innerlich gehabte Bild wirkt wie eine chemische Reagenz auf jeden in der Phantasie herangebrachten „Tropfen“ in typischer Weise. Aber dieser Tropfen muß, um im Bilde zu bleiben, auch wirklich *herangebracht* werden; das Resultat wird selten sofort erreicht und häufig wird ihm ein wiederholtes negierendes Abwehren des Herangebrachten vorausgehen: der spekulative Dreischritt (vgl. o. S. 46). Der Phantasierende schaut dabei nur zu, er ist ganz passiv anscheinend, wie es denn überhaupt eine doppelte Phantasie gibt, eine aktive belanglose und eine passive schöpferische. Die aktive Phantasie verknüpft äußerlich, setzt aus Erinnerungsmaterial zusammen, verhält sich überhaupt ganz und unterliegt denselben Bestimmungen, die schon S. 54 am Kentaurenbeispiel gegeben wurden. Die passive Phantasie dagegen läßt sich belehren von ihren eigenen Geschöpfen, ihre Gestalten haben ein eigenes Leben, sind wie wirkliche Kinder, zwar von ihrem Vater gezeugt, aber mit einer eigenen Wachstumsfähigkeit. Alle wahrhaft genialen Denker und Dichter haben mit ihren Geschöpfen mitgelitten; Goethe fürchtete sich, eine Tragödie zu schreiben, er spürte, er könne dabei selbst zugrunde gehen. In gleicher Weise gibt es einen

Mut den eigenen Gedanken gegenüber; Nietzsche hat ihn z. B. im höchsten Maße besessen.

Was das Verstehen von Dialektik und Mathematik trennt, ist teils die Erscheinungsform der Teile; ihre Inhalte fallen beim Verstehen in das Gefühl und die Anschauung; teils die Mannigfaltigkeit von möglichen Ganzen; schon ein bestimmter Mensch kann gleichzeitig in mehrere typische Ganzheiten hineingehören; während die Vernunft nur eine ist. Auf den notwendigen Versuch der Spekulation, alle Ganzheiten auf die eine umfassende der Vernunft selbst zurückzuführen, sei — ohne weitere Erörterung dieses unermeßlichen Problems, in welchem wesentlich das notwendige Streben der Spekulation nach dem Inhalt gegründet ist — hingewiesen.

DRITTES KAPITEL

DIE BEGRIFFE „A PRIORI“ UND „SYNTHESIS A PRIORI“ INNERHALB DER SPEKULATIVEN PHILOSOPHIE. KANTS STELLUNG ZUR INTELLEKTUALEN ANSCHAUUNG

1. Eine allen Teilen (im entwickelten strengen Sinn) überhaupt als solchen zukommende Bestimmung ist die, daß sie analytische Urteile möglich machen, die, unbeschadet dessen, gleichzeitig synthetisch sind und zwar a priori synthetisch. Es handelt sich bei dieser Bestimmung nicht um eine eigentlich für uns neue; mit anderen Worten wurde sie schon früher ausgesprochen, so daß es lediglich gilt, diesen gleichbleibenden Sachverhalt auch unter diesen neuen Prädikaten, die ihrerseits bequeme Folgerungen ermöglichen, wieder zu erkennen.

Zu diesem Zwecke kann eine Anknüpfung an die Bestimmungen des spekulativen Dreischritts gute Dienste leisten. Das Denken schreitet nur fort mit Hilfe diskreter Elemente, die sozusagen die widerstehenden Fußpunkte sind, die im Zusammenwirken mit der durchgehenden Bewegung den Aspekt des Vorwärtsschreitens bedingen. In dem relativ in sich beschlossenen Denkschritt, der Urteil genannt wird, liegt ein synthetisches Moment, wenn die durch

ihn gewonnene Einsicht erst durch den Vollzug des Urteils erlangt werden kann, nicht aber schon in den Elementen als solchen darin liegt. Nun kann zwar der Vollzug in keinem Falle entbehrt werden; selbst ein so offenbar analytischer Satz wie der, „daß die Existenz eines Ganzen G (a, b, c . . .) überhaupt die seiner Teile a, b, c . . . einschließt"[1]) muß vollzogen werden, wenn man die fragliche Einsicht gewinnen will. Vollzug heißt hier eben nichts anderes als Denken, und die Notwendigkeit des Vollzugs läuft auf die Tautologie aus, daß man denken müsse, um zu denken. Soll daher in der Notwendigkeit des Vollzugs das Kriterium für die synthetische Natur des Urteils liegen, so muß ein anderer Vollzug gemeint sein, ein solcher, der für den Inhalt der Einsicht wesentlich bedingend ist. Das Denken selbst muß das Ergebnis vermitteln; aber dieses Denken ist kein psychologischer Allgemeinbegriff (vgl. o. S. 51), nicht mein Denken überhaupt, sondern das Denken selbst, das heißt die immanente Gesetzlichkeit der jeweiligen Region oder Ganzheit. Die Elemente nun, an welchen das Denken fortschreitet, hat dieses nicht sich gegenüber als seine Angriffspunkte (als welches vielmehr nur zutrifft für die Situation vor der Negation des Anlasses), vielmehr ist in ihnen schon das jeweilige Denken konkretisiert, sie sind schon aus seinem Sinne gesetzt. Darin liegt aber, daß es, um zur Erscheinung und Wirksamkeit zu kommen, sich selbst in jedem Augenblick schon voraussetzt. Es ist also wesentlich vermittelnd, und die Einsicht, die seiner zu ihrer Realisation bedarf, ist daher eine synthetisch zustande gekommene. Indem es sich aber selbst voraussetzt[2]), in dem Moment seiner Erscheinung also sich selbst schon vorausliegt, hat es seinen synthetischen Charakter vernichtet und stellt sich, als erscheinendes Denken, rein analytisch dar, denn als solches hat es die wesentliche Vermittelung schon hinter sich. Es kann aber nicht zur Erscheinung kommen, ohne sich selbst vorauszusetzen, ohne also zugleich synthetisch zu sein.

---

[1]) Husserl, „Logische Untersuchungen" II, 255.

[2]) Der bekannte Zirkel, der Lotze so viele Bedenken erregt hat, ohne daß er dessen Bezüge sah zu dem Sachverhalt, den er selbst (vgl. o. S. 53 Anm.) als Kriterium für den synthetischen Charakter eines Urteils bezeichnete.

Dasjenige, was sich selbst voraussetzt, ist eine seiende Identität; es ist, weil es mit sich identisch ist. Die Identität mit sich selbst ist in diesem Fall Grund und Ursprung seines Seins, nicht ein Akzidens an ihm. Nun gibt es aber nichts, was sich selbst als solches, d. h. in derselben Form, sondern nur ein Etwas, das sich als ein anderes voraussetzt: Ganzes und Teile. Und so setzt das analytische, spekulative Denken sich selbst als ein synthetisches Denken voraus. Die Prädikate aber beider Seiten sind bezüglich gegeneinander: weil für das erscheinende, analytische Denken das Denken selbst Voraussetzung ist, ist es, insofern das erscheinende und nicht erscheinende Denken verschiedene sind, zugleich auch synthetisch, insofern sie identisch sind, eben analytisch. Und umgekehrt: weil das nicht erscheinende Denken wesentlich Bedingung des erscheinenden Denkens ist, ist es, insofern beide verschieden sind, zugleich auch analytisch, insofern sie identisch sind, eben synthetisch.

Das Denken nun als solches, als ein Selbst, erscheint in den Teilen (vgl. o. S. 104), welche daher seine Bestimmung, zugleich analytisch und synthetisch zu sein, an sich haben. Daß dem Teil, der doch noch kein Urteil ist, für sich allein schon diese Prädikate zukommen, verliert sein Befremdendes durch den Hinweis darauf, daß ihm für sich allein schon auch das Prädikat der Wahrheit gebührt (vgl. o. S. 50). Der Teil ist synthetisch, insofern ihm das Ganze, welches ihn vermittelt vorangeht; er ist analytisch, insofern er das Ganze vermittelt. Er vermittelt aber das Ganze durch den Zusammenhang des Ganzen selbst, der in ihm ganz darin ist. Die in einer Region überhaupt möglichen Verbindungen (z. B. die Ausdrücke für mathematische oder dialektische Bezüge, die produktiv erzeugten oder vorgefundenen Situationen, die für einen Typus selbst wieder typisch sind) sind, wie das Element selbst, Ausdruck des Ganzen. Man muß die Elemente in ihrer inneren Beweglichkeit, als deren Haltepunkte sozusagen, erfassen, um sie überhaupt als Elemente zu haben, aber die Beweglichkeit prozediert ebenso sehr nur an und zwischen schon an sich gesetzten Elementen. Das Neue nun, was durch den Vollzug des Urteils sich ergibt, fällt sowohl zu Lasten der Fundamente, von denen der Vollzug ausgeht, als auch des Denkens selbst und zwar dieses letztere, sofern diese selbst synthetisch

sind, also das Ganze selbst in sich haben, das erstere aber, insofern nur an ihnen das Ganze zur Erscheinung kommt: d. h. die Bestimmung des spekulativen Urteils zugleich synthetisch und analytisch zu sein, wiederholt nur die Bestimmung des Teils, wie dieser nur dieselbe Bestimmung spekulativen Denkens selbst spiegelt. Die formalen Prädikate der Spekulation gründen eben sämtlich in dem Verhältnis von Ganzem und Teilen. Um das Gesagte auch noch zu dem hinlänglich bekannten Zirkel in Verknüpfung zu zeigen, genügt folgende Überlegung: Weil der Zirkel unumgänglich ist, gibt es in diesem Verhältnis überhaupt die Prädikate analytisch und synthetisch, als welche nur in der Sphäre von Vermittelungen vorkommen können; weil er Zirkel, d. h. zugleich doppelseitig vermittelnd ist, ist der Teil zugleich analytisch und synthetisch.

Das erscheinende Denken schreitet an den Teilen fort, deren jeder eine Einschränkung des Ganzen und deshalb allen übrigen Teilen korrelativ ist. Die in sich unendliche Mannigfaltigkeit der Bezüge zwischen den Teilen, die den Zusammenhang des Inbegriffs der Teile darstellt, ist daher kein von uns gestifteter Zusammenhang, denn er wird bestimmt von der Art der Einschränkung, und die Resultate der Verknüpfungen zwischen Einschränkungen müssen im Denken oder in der produktiven Einbildungskraft (passive Phantasie, vgl. o. S. 109) rein erfahren werden (vgl. o. S. 53). Der Zusammenhang ist daher den Teilen immanent und zwar a priori synthetisch immanent, d. h. er ist a priori vermittelt durch das Ganze. Die Vermittlung durch das Ganze kontinuiert sich durch alle Bezüge zwischen den Teilen hindurch; indem aber nicht, wie bei Kant, ein isoliert aussprechbarer a priorischer Verstandesbegriff für die Vermittelung namhaft gemacht werden kann, denn die Elemente, an denen dieses Denken allein zur Erscheinung kommen kann, haben sie schon in sich, ist spekulatives Denken a priori immanent synthetisches Denken. Weil aber der Zusammenhang den Teilen immanent ist, ist seine Erkenntnis und explizite Setzung in festen Resultaten zugleich auch analytisch. Insofern es endlich immer eine Voraussetzung hat, die an sich früher ist, das Ganze nämlich, ist es wahrhaft apriorisches Denken. Der Teil selbst ist schon ein Apriori, denn er ist Teil nur, insofern er aufge-

nommen ist in den Umschwung des Ganzen. Der qualitative Sprung, der ihn als Teil erfaßt, m a c h t ihn zugleich zu einem Apriori.

Rückblickend auf die Erkenntnis, daß es die Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Ganzen und Teilen sind, an denen sich in reinster Form die allgemeinen, formalen Prädikate spekulativen Denkens zeigen, eröffnet sich hier ein Verständnis bedeutender Worte Hegels. Er rechnet in der Logik (III 242) Kants Begriff der synthetischen Urteile a priori „zu dem Großen und unsterblichen seiner Philosophie" und bestimmt ihn als den „Begriff von U n t e r s c h i e d e n e m, das eben so u n t r e n n b a r ist, einem I d e n t i s c h e n, das an ihm selbst u n g e t r e n n t U n t e r s c h i e d ist". Es ist offenbar, wie mit diesen Worten jenes Verhältnis getroffen wird. Was dazu vom Kantischen Standpunkt zu bemerken ist, wurde teils früher schon ausgesprochen, teils bleibt es später zu erörtern. Unsere Darstellung wird sich im Folgenden an geeigneten Stellen des Terminus „immanente Synthesis a priori" sowohl für das Verhältnis zwischen Ganzen und Teilen als auch für das zwischen den Teilen selbst bedienen.

Wir fühlen uns an diesem Ort noch einiger Rechenschaft über die Verwendung des Terminus a priori schuldig. Kant nennt z. B. den Raum a priori, weil er nicht empirisch gegeben ist. Das empirisch Gegebene ist hier also der Ausgangspunkt, durch dessen Festlegung der Begriff „a priori" durch Negation des Ausgangspunktes bestimmt wird. In unserer Meinung dagegen ist a priori ein ursprünglicher Terminus und bedeutet „vermittelt sein durch das Ganze". Aposteriorisch würde also das vom Ganzen Unvermittelte sein. Das könnte in unserem Falle aber nur das Ganze selbst sein; dieses jedoch vermittelt sich selbst. Unvermittelt ist allein das ganze, in sich bewegte, Verhältnis; und dieses ist weder früher noch später, sondern wesentlich ewiges Jetzt. Es ist also weder a priori noch a posteriori, denn es ist überhaupt kein a. Erst innerhalb seiner gibt es ein a, aber hier findet sich am Teil, daß dasjenige, von dem es als seinem proteron herkommt, ebensosehr von ihm selbst herkommt; der Endpunkt der Bewegung ergibt sich als ihr Anfang (der Hegelsche Rückstoß in sich selbst). Insofern er Endpunkt ist, ist

er spontan erzeugt, insofern dagegen Anfang, angetroffen und gegeben: a priori gegeben (vgl. o. S. 74).

Vom Ganzen ausgehend und den Teil als aus ihm, als einem a priori, herkommend begreifend, nennt man ihn selbst a priori, aber das Ganze ist ein a priori nur, insofern es von dem Teil als einem Prius herkommt. Die lebendige Korrelation zwischen ihnen besagt eben, daß sie beide Prius sind. Offenbar duldet und verlangt nur dieses dargelegte Verhältnis die Bestimmung einer apriorischen Erkenntnis des Apriori. Allgemein: nur dort, wo zwei in ihrer Verschiedenheit identisch sind und daher sich gegenseitig vermitteln, gibt es eine apriorische Erkenntnis des Apriori.

In der Bestimmung, daß eine apriorische Erkenntnis eine solche ist, die durch ein sachliches proteron vermittelt ist, treffen sich Spekulation und Kritizismus. Woher aber nimmt Kant die Bestimmung des Vermittelnden, welches ihm doch kein ebenso sehr Vermitteltes ist, als eines Apriori? Hier setzt bei ihm eine hier nicht weiter zu untersuchende Überzeugung ein, die nämlich, daß das Material ein bloß rezeptiv Hingenommenes, bloß empirisch Gegebenes sei. Apriorisch ist ihm dann eben — wie schon gesagt — das Nicht-Empirische. Synthesis a priori ist dementsprechend ein zweideutiger Begriff bei ihm. Er kann bedeuten, entweder daß eine Synthesis vorliegt, die einen, gemäß dem obigen, apriorischen Faktor in sich hat, oder, daß die Synthesis *selbst* a priori, d. h. das sachlich Erste ist, oder endlich, daß beides zugleich zutrifft. Ist nun die Synthesis selbst a priori, so ist sie zugleich Einheit einer Mannigfaltigkeit, d. h. „Begriff von Unterschiedenem, das ebenso untrennbar ist, einem Identischen, das an ihm selbst ungetrennt Unterschied ist". Dann ist aber *jede* der bezogenen Seiten a priori; dieses soll aber nicht sein, denn diese Bestimmung des a priori widerspricht der anderen, die es als fixen Gegenpol zum empirisch Gegebenen festhält. Das Resultat ist das bekannte: Zusammensetzung zu einem Unzusammensetzbaren. Wir haben uns also im Text (vgl. o. S. 23) an die letzte der entwickelten Möglichkeiten angeschlossen, weil sie uns die einzige der Kantischen Intention adäquate zu sein scheint. Hier ergibt sich nun die interessante Einsicht, daß Kant von einer apriorischen Erkenntnis des Apriori sowohl sprechen kann, als auch nicht

sprechen kann[1], und daß alle weiteren Diskussionen über dieses bekannte Problem ohne diese Einsicht kaum fruchtbar zu sein vermögen.

2. Eine naheliegende Folgerung, die auf Ausführungen des ersten Abschnitts zurückgreift, dürfte im Anschluß an das hier Vorgetragene am leichtesten Platz finden: die nämlich, daß die Synthesis a priori, von der die Kantische Aesthetik handelt, eine andere ist, als die der Analytik, daß die erstere eben eine immanente Synthesis ist, wogegen die zweite Wirklichkeitssynthesis genannt werden möge, um dadurch merklich zu machen, daß sie die bei der Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit auftretende Synthesis darstellt.

Die Mathematik ist Eine große Synthesis (wobei hier Synthesis kein abstrakter Allgemeinbegriff ist, vgl. o. S. 21), innerhalb welcher jeder einzelne Schritt ebenso sehr synthetisch wie analytisch ist. Aber es ist ihr wesentlich, lediglich immanente Synthesis zwischen den Teilen selbst und nicht auch zwischen Ganzen und Teilen zu sein. Damit ist aber dasselbe gesagt, wie mit den schon anderwärts (S. 74) erwähnten Worten Schellings, daß es der Mathematiker nie unmittelbar mit der Anschauung selbst (der Konstruktion), sondern nur mit dem Konstruierten zu tun habe, mit dem, was sich äußerlich darstellen lasse.

Daß in der hier vertretenen Auffassung der Mathematik auch die Besonderung für apriorisch gehalten wird, folgt teils aus der allgemeinen Einsicht, daß der Teil selbst ein Apriori ist, teils dürfte eine kurze Stellungnahme zu der hierauf bezüglichen Ansicht Kants von Nutzen sein. Woher nimmt Kant die mathematische Besonderung, z. B. die Vorstellung des Dreiecks? Absolut klar hat er sich — soviel uns bekannt ist — nirgends darüber geäußert. Nach Kr. d. V. b 72 sollte man meinen, aus der empirischen Erfahrung, nach den Ausführungen des § 24 in der Analytik über die produktive Einbildungskraft, aus produktiver freier Handlung. Auf diese letztere Bestimmung stützt sich Schelling, wenn er die in reiner Anschauung ausgeführten Konstruktionen, bloß im Sinnlichen reflektierte Erkenntnisse aus in-

---

[1] Man vergleiche die entsprechende Doppelbestimmung oben S. 28. Beide sind ersichtlich keine spekulativen Prädikate.

tellektualer Anschauung nennt, weil nicht nur das „Substrat“ (der Raum) hier ursprünglich ist, sondern auch die Besonderung; und auf die Ausführungen b 72 gestützt[1]), verweigert Kant der reinen Anschauung den Namen „intellektuale Anschauung“ (intuitus originarius) und will sie nur intuitus derivativus genannt wissen, weil wir die Besonderung in reiner Anschauung nur der Erfahrung entnehmen könnten. Die ganze Stelle ist überaus lehrreich, denn sie zeigt klar, daß Kant einerseits der reinen Anschauung schlechthin zu wenig zutraute, wie er denn selbst seine eigentliche Meinung § 24 anders ausspricht[2]), anderseits überspannt er seinen Begriff von intellektualer Anschauung in typischer Weise derart, daß in der Tat diese seine intellektuale Anschauung

---

[1]) b 72: „Es bleibt nichts übrig, wenn man sie [sc. Raum und Zeit] nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjektiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist. Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken, es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit [Erdmann vermutet statt dessen mit Recht ‚Allgemeinheit‘] willen doch nicht auf, Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus orginarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt) abhängigen Wesen zuzukommen scheint; wiewohl die letztere Bemerkung zu unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweisgrund gezählt werden muß.“

[2]) Wir beziehen uns auf die bekannten Ausführungen b 151 über die apriorische „figürliche“ Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung („Synthesis speciosa“) und auf die über die „transzendentale Synthesis der Einbildungskraft“. Wir verhehlen uns übrigens nicht, daß man unter Umständen den § 24 auch noch mit b 72 in Einklang bringen kann. Derartige „Harmonisierungen“ sind zuweilen sogar ziemlich leicht zu bewerkstelligen; Entscheidendes kommt dabei selten heraus.

nirgendswo, es sei denn eben in einem uns gänzlich unbekannten göttlichen Denken, zu finden ist. Das notwendige Resultat daraus ist dann klärlich das bekannte, daß reine Anschauung und intellektuale Anschauung etwas Verschiedenes seien. Was nun das Erste, die Unterschätzung der reinen Anschauung angeht, so ist unbedingt zuzugeben, daß wir die Vorstellung und den Begriff z. B. des Dreiecks oder einer Geraden niemals gebildet hätten, wenn nicht die Erfahrung den Anlaß dazu geboten hätte. Obwohl auch bei dieser Aussage schon Vorsicht geboten ist, denn aus beharrlicher, variierender Anwendung einfacher Bildungsgesetze vermag man sehr wohl a priori d. h. ohne jeden Anlaß, eigentümliche Bildungen entwickeln. Im Ganzen jedoch wird es niemand einfallen, die Notwendigkeit des Anlasses abzustreiten. Der Kern der Streitfrage ist aber der, ob die Besonderung in reiner Anschauung identisch ist mit der von der „formalen Anschauung" empirisch dargebotenen. Eine Frage, die man nur in dieser Fassung aufzuwerfen braucht, um sich für die tiefe Verschiedenheit beider Besonderungen zu entscheiden, von welchen die erste eben ein Teil und die zweite kein Teil, und zwischen welchen kein Übergang, sondern der qualitative Sprung der Erhebung in die Sphäre des Wesentlichen steht. Die ideale Exaktheit seiner Grenzen und die objektive Identität von Allgemeinheit und Besonderheit, deren Ausfluß die Allgemein-Gültigkeit der Theoreme für a l l e beliebigen Figuren von derselben Bestimmtheit ist, sprechen für sich selbst. Hinsichtlich des zweiten Punktes, der Überspannung des Begriffs der intellektualen Anschauung durch Kant, bestimmt er sie — und nicht nur hier, sondern durchgehend in allen kritischen Schriften — als eine solche „durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird." D a s e i n ist aber bei ihm, in einer Übereinstimmung mit dem natürlichen Sprachgefühl, e m p i r i s c h e E x i s t e n z. Eine Anschauung nun, die uns, in diesem Sinne des Begriffs, zugleich vom D a s e i n ihres Objekts versichert, gibt es nicht. Kant lehnte sie mit vollem Recht ab. Aber wer mag nur seinen späten Schülern verraten haben, daß es dieser Begriff von intuitus originarius ist, den die deutsche Bewegung „intellektuale Anschauung" nennt[1])? Durch intellektuale Anschauung wird

[1]) Hegel hat durch seinen Sprachgebrauch, aber auch nur dadurch, vielleicht einen unfreiwilligen Anlaß zu dieser sinnlosen Mei-

nicht das Dasein des Objekts der Anschauung, sondern nur sein reines Sein gegeben; genauer zu reden, hat nicht einmal ihr Objekt ein reines Sein, als welches vielmehr eines von den Prädikaten des ganzen in sich schwebenden Verhältnisses der spekulativen Dreieinigkeit ist. Das reine Sein ist ganz allgemein seiende Identität, und umgekehrt: seiende Identität ist stets reines Sein. Seiende Identität kann aber nur als Identität von Verschiedenen gedacht werden. Darin liegt ein anderer tieferer Ausdruck für die lebendige Korrelation von Ganzem und Teilen. Intellektuale Anschauung ist daher nicht vorerst eine für sich seiende und in sich ruhende Anschauung, die, sozusagen plötzlich in Aktion versetzt, rein seiende Objekte aus sich heraus setzt, sondern ewig lebendiges Ineinander und Außereinander von Schauendem und Geschautem, in welches nichts hinein, und aus welchem nichts heraus führt. Nun gibt es trotzdem eine Erhebung in sie, die als solche eine in die Zeit fallende Bewegung des Geistes ist, aber der Geist findet durch sie sich nur in seinem „einheimischen“ ewigen Reich, dem er entfremdet und welches doch er selbst ist. Die unzerreißbar mit dem Erfassen des Teils verknüpften Pole von produktivem Hinschauen und rezeptivem Aufnehmen weisen, kraft ihrer Identität, jede Vorstellung eines zeitlichen gegenseitigen sich Bedingens ab. Es gibt einen Anfang, den zeitlichen Anlaß; hier ist zuerst der Anlaß und sodann das Streben, ihn geistig zu durchdringen; aber der qualitative Sprung, der in die Identität der Mitte versetzt, negiert ihn als Anfang: das frühere wird nicht zum späteren und dieses nicht zu jenem, sondern beide werden gleichzeitig. Wenn die Wissenschaft einsetzt — und ebenso die Kunst — verschwindet die Zeit und das Ich, und es bleiben nur sie selbst als Selbst. Das zeitlich Unterschiedene (der Anlaß und das geistige Durchdringen seiner) kann nicht, durch welche Akte immer, in eine ewige Gleichzeitigkeit umgewandelt werden.

---

nung gegeben, denn er entwickelt in der Logik dialektisch einen Begriff „Dasein“, als die „Wahrheit“ des Werdens, insofern dieses als seiend gesetzt ist, also als die einseitige unmittelbare Einheit von Sein und Nichts (III 110). Aber III 112 bestimmt er noch ausdrücklich: „Dasein ist bestimmtes Sein; seine Bestimmtheit ist seiende Bestimmtheit, Qualität.“ Hegels Dasein ist also nicht empirische Existenz. Es liegt, wenn man will, dieselbe Verwirrung der Sprache vor, wie, wenn Hegel von „Wirklichkeit“ redet, welch letzteres Kierkegaard wohl am tiefsten empfunden hat.

Aber eben deshalb ist die Besonderung, welche in unserem Fall die „formale Anschauung" darbietet, verschieden von der, mit welcher das reine Denken umgeht. Daß die mathematische Besonderung selbst, und nicht nur der Raum als apriorisches Substrat, a priori ist, folgt daraus, daß sie dem Raume lebendig korrelativ ist. Dieses letztere ist aber auch die Lehre Kants: Räume sind immer nur im einigen Raume. aber — wie hinzugefügt werden muß — der einige Raum immer nur an Räumen zu erfassen. Kant übersah jedoch das im Vorstehenden dargelegte, daß daraus unmittelbar die Apriorität auch der Besonderung des Ganzen folgt. Wiederum aber eine Apriorität in einem anderen Sinn als dem, gemäß welchem Kant den Raum a priori nennt. Das Gesagte überträgt sich ohne weitere Einschränkung auf alle sonstigen Teile.

VIERTES KAPITEL

DAS URPHÄNOMEN BEI GOETHE

> „Treue Beobachter der Natur, wenn sie auch sonst noch so verschieden denken, werden doch darin miteinander übereinkommen, daß alles, was erscheinen, was uns als ein Phänomen begegnen sollte, müsse entweder eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangen könnte, andeuten und sich auf eine solche Weise darstellen. Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind."
>
> Goethe, „Zur Farbenlehre". Didaktischer Teil, § 739.

1. Was den Begriff des Urphänomens bei Goethe angeht, so beabsichtigen die folgenden Ausführungen in möglichst gedrängter Form zu zeigen, daß dieser in der Goetheschen

Gedankenwelt so sehr bewegliche Begriff kein sachlich ursprünglicher ist, derart, daß darunter etwas absolut Neues zu verstehen sei, welches nur aus sich selbst begriffen werden kann, daß er vielmehr stets nur dort auftritt, wo die Kategorie des Ganzen und der Teile sachlich gefordert zu werden scheint, daß das Urphänomen also ein Phänomen ist, welches durch diese Kategorie und behauptungsgemäß nur durch sie begriffen werden kann, daß somit diese Goethesche Methode wesentlich Spekulation ist und nur aus der Dynamik spekulativen Denkens beurteilt werden kann. Freilich seinem Inhalt nach ist ein Urphänomen stets etwas Ursprüngliches, ja der Ursprung selbst, aber es ist dieses nur, weil es in jener Kategorie steht, als welche wesentlich Ursprung bedeutet. Das so gefaßte Urphänomen ist für den „Physiker" „ein Letztes" (Z. Farbenl. I § 720), nicht, weil er uneinsichtig nicht weiter gelangen kann, sondern als immanente Grenze seiner Betrachtung; es ist also für ihn ein objektiv Letztes und als solches ausdrücklich auch gesetzt. Wenn also somit behauptet wird, Urphänomen bedeute stets ein kategorial gefaßtes Phänomen, so liegt darin allerdings einerseits die Meinung, daß es nicht bloß Phänomen ist, nicht lediglich schon aus dem Sinnlichen allein faßbare Ordnung anzeigt, anderseits aber — wie wohl schon nach dem Vorangegangenen klar ist, aber noch klarer werden soll — keinesfalls eine kritische Interpretation, auf welche sonst leicht die Formulierung hinweisen könnte, die das Urphänomen ein kategorial begriffenes Phänomen nennt. Wir halten allerdings das Verhältnis des Ganzen und der Teile für eine Kategorie oder einfacher für einen Gedanken, aber für einen solchen, der aus sich selbst den denkbar größten, ganz unüberbrückbaren Gegensatz zu kritischen Gedankengängen darstellt.

2. Ein Urphänomen sieht Goethe überall dort und nur dort, wo ein in Frage stehendes Phänomen von sich aus zu verlangen scheint als Einschränkung eines Ganzen aufgefaßt zu werden. Fragen wir daher vorerst allgemein, was eigentlich die Redeweise von Einschränkung eines Ganzen besagt. Sind erst diese allgemeinen Betrachtungen durchlaufen, so wird ein wesentlich leichteres Verständnis der — was die benutzten Kategorien angeht — niemals streng begrifflichen Darstellung Goethes möglich sein, wodurch sich dann der kleine Umweg über den kategorialen Zusammenhang selbst reichlich lohnen wird.

In der sinnlichen Vorstellung, die ein räumlich Ausgedehntes vor sich sehend, aus diesem sozusagen Stücke beliebig herausschneiden kann, die sich ferner bewußt ist, von den Stücken lediglich reden zu können, insofern sie schon als solche Ausschnitte gefaßt sind, hat der Begriff der Einschränkung einen deutlichen, klaren Sinn. Auch gehört dieser Fall zweifelsohne unter den allgemeinen Begriff von Einschränkung, aber — und hierauf kommt es nun hier an — nur als besonderer Fall neben anderen, schwierigeren, dunkleren, bei denen uns die sinnliche Vorstellungsweise durchaus im Stich läßt. Einschränkung ist nun immer eine solche *von Etwas*, eben von einem Ganzen; wo also etwas eine Einschränkung ist, müssen zum mindesten zwei Momente vorhanden sein, einmal sie selbst und sodann eine Art von Rest, den das eingeschränkte Ganze über das hinaus, was von ihm eingeschränkt ist, behält. Dasjenige, was einschränkt, ist die Bestimmung oder Begrenzung; sie ist hier nicht selbst ein isoliertes Etwas, das auch — ohne Grenze zu sein — aufgewiesen werden könnte, sondern sie ist Grenze und nur Grenze; das Grenze-sein ist ihr Wesen. Daher *erscheint* sie lediglich im und am Begrenzten, der Einschränkung, und als in sich selbst synthetisch ist sie ein *Zwischen von* einer Mehrheit. Nun ist aber das, was erscheint, einzig und allein der Teil, und die Grenze, als erscheinende, zergeht uns sozusagen unter den Händen. Als ein Zwischen von einer Mehrheit wird sie daher nur erscheinen können, insofern ein Teil *aus sich selbst auf einen anderen hinweist*, und in diesem *aus sich selbst zum anderen Hinstreben* wird sie — wenn überhaupt — sich darstellen. Diese Grenze ist also *ursprünglich und in sich selbst Werden*, lebendiges Zwischen, das nur im Übergang ist, was es ist. Die Grenze oder das Einschränkende ist nun also *zugleich* sowohl dasjenige, was einen Teil zu *diesem* Teil macht, als auch das, kraft dessen er über sich hinaus zu einem anderen Teil hinstrebt, oder vielmehr sie ist an ihm dieses Hinausstreben selbst. Dasjenige also, wodurch er *ist*, ist zugleich auch dasjenige, wodurch er ein *Übergang* zu einem anderen ist. Nun ist aber die Grenze sozusagen das prinzipium individuationis (natürlich immer nur im Reich des Wesentlichen, wo das principium identitatis indiscernibilium seine Gültigkeit hat), so daß sich hier, insofern sie zugleich auch lebendiges Werden, Hinausstreben des Teils über sich selbst,

ist, die Einsicht ergibt, daß das individuierende Moment zugleich auch das die Individuation negierende und aufhebende Moment ist[1]). Daß die Grenze im Übergang erscheint, ist — nebenbei bemerkt — ein sehr genauer Ausdruck für das Wechselverhältnis von Kontinuität und Diskretion. Hier ist es nun an der Zeit, jener Art von Restbestand zu gedenken, den das eingeschränkte Ganze über die Einschränkung hinaus behält, und hinsichtlich seiner explizit die für sich selbst sprechende Erwägung zu machen, daß der Rest selbst mindestens Ein Teil ist, so daß jeder beliebige Teil, insofern er Übergang ist, immer ein solcher zu anderen Teilen ist. Insofern nun die Bestimmtheit oder Grenze dasjenige ist, wodurch ein Teil ist, was er ist, sind Teile, die ineinander übergehen, identisch, denn die Grenze ist nur Eine, insofern anderseits die Grenze in sich selbst ein Zwischen von einer Mehrheit ist, sind die Teile verschieden, und nur dadurch daß sie verschieden sind, sind sie identisch, wie umgekehrt. Es ist demnach einerlei, ob ich sage, Etwas wird als Teil, oder, es wird im Übergang, in der Bewegung, als deren Haltepunkt, erfaßt. Wir sahen in diesem Erfassen die eigentliche Funktion der Intuition in dieser Sphäre. Wo Phänomene sich als nur im Übergang befindlich zu begreifende darstellen, verlangen sie als Einschränkungen eines Ganzen begriffen zu werden.

Nun sind offenbar die hier entwickelten Bestimmungen des Verhältnisses in seiner Totalität keine anderen als die der sogenannten Polarität, mit Hilfe welchen Terminus sie sich somit ungezwungen als in dem Kern auch des Goetheschen Gedankenkreises stehend erweisen. Polar stehen zueinander sowohl das Ganze und die Teile (immanente Synthesis zwischen Ganzen und Teilen) wie auch die Teile selbst (immanente Synthesis zwischen den Teilen), wobei allerdings in letzterem Fall „Polarität" kein sehr adäquater Ausdruck ist, wenn man diese auf eine ursprüngliche Zweiheit beschränkt[2]). Noch

---

[1]) „Denn alles muß in Nichts zerfallen, / Wenn es im Sein beharren will." Goethe in dem Gedicht „Eins und Alles".

[2]) § 740 der „Farbenlehre" (anschließend an den oben zitierten § 739) lautet daher: „Daß dasjenige, was wir hier als Zahl, als Eins und Zwei aussprechen, ein höheres Geschäft sei, versteht sich von selbst so wie die Erscheinung eines Dritten, Vierten, sich ferner Entwickelnden immer in einem höheren Sinne zu nehmen . . . ist."

1828 hat Goethe in der an Kanzler Müller gerichteten „Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz ‚Die Natur'"[1]) den Begriff der Polarität, neben dem der Steigerung, welcher mit jenem eng zusammen hängt, als den „Superlativ" seiner Einsicht in die Natur bezeichnet.

Nach zwei Seiten hin entfaltet unmittelbar der Begriff der Polarität seine innere Bezüglichkeit: nach dem Ganzen und nach den Teilen hin. Polare Momente sind immer Teile eines Ganzen, und da jeder Teil an sich selbst schon Übergang zu einem anderen Teil ist, welchem seinerseits wiederum dieselbe Bestimmung des Übergang-Seins zukommt, so eröffnet sich in diesen der Möglichkeit nach unendlich vielen Übergängen ein unendlicher Prozeß, der dessen unbeschadet doch schon am Anfang *vollendet* ist: das Erfassen des Teils ist daher zugleich auch Erfassen der *Totalität* der Teile, ihres Inbegriffs. Dieses paradoxe Verhältnis ist offenbar nur eine Spiegelung des schon herausgestellten anderen Verhältnisses zwischen Diskursivität und Simultanität. Der gemeinsame Grund beider ist die *partielle Identität* von Ganzem und Teilen; weil sie bloß partiell ist, ist der Prozeß notwendig diskursiv und unendlich; weil sie aber zugleich wirklich Identität ist, ist er simultan und vollendet. Nur darf man hier nicht das „partiell" *bloß quantitativ* fassen, vielmehr liegt darin ebensosehr eine *qualitative Teilung* des Ganzen. Die außerordentliche Schwierigkeit dieses Sachverhaltes liegt auf der Hand; sie spricht sich schon in dem Gedanken einer bloß partiellen Identität, die aber doch durchaus Identität ist, klar aus. Der wahre Ort seiner logischen Durchdringung ist die Hegelsche Kategorie des *Maßes* und ihr Übergang in das *Wesen* (Logik III, 395ff.). Man könnte hier das Ganze mit einem gewissen Seitenblick auf Kant eine *Idee* nennen, denn in dem Teil liegt das Streben nach Totalität, und das Ganze ist dasjenige Etwas, kraft dessen dieses Streben zur Erscheinung kommt. Der gewaltige Unterschied zwischen dieser Idee und der Kants ist aber der, daß diese letztere bloß formal regulativ wirkt, während das Ganze,

---

[1]) Abgedruckt bei Heynacher „Goethes Philosophie aus seinen Werken", philos. Bibliothek Bd. 109, S. 160. Wir sind übrigens leider nicht in dem Fall, nach der Weimarer Ausgabe zitieren zu können und verzichten daher auf eine durchgehende Angabe der Band- und Seitenzahl.

als Idee, konstitutiv ist für die Objekte ihres unendlichen Prozesses. Daß die Idee, insofern sie Streben nach Totalität ist, konstitutiv ist, spricht nur mit anderen Worten dasselbe Verhältnis aus wie die obige Einsicht, daß die Identität von Ganzem und Teil bloß partiell ist. Und weil ferner die Idee konstitutiv ist, ist der Prozeß nicht ein vom Subjekt frei gewollter oder gesollter, sondern Prozeß an sich selbst. So ist auch z. B. die sogenannte Hegelsche „Selbstbewegung" der Begriffe eine sehr durchsichtige Folge davon, daß die Idee Hegels konstitutiv ist. Eine aus der Marburger Schule hervorgegangene Dissertation[1]) hat den Versuch gemacht, das Urphänomen Goethes als hypothetischen, Ordnung bewirkenden Gesichtspunkt, als die Hypothesis des reinen Denkens, also als kritisch faßbaren Begriff zu interpretieren. Sie stützt sich dabei auf die Gleichsetzung Natorps von Hypothesis und Platonischer Einzelidee, kritischer Idee und Platonischer Idee des Guten[2]). Wir beabsichtigen nicht, auf eine Widerlegung dieser Behauptungen im einzelnen einzugehen[3]); wenn es sich zeigen sollte, daß das Urphänomen Goethes eben dasjenige ist, als welches wir es gleich zu Anfang hinstellten, dann ist damit ohne weiteres auch die Möglichkeit, es mit kritischen Kategorien einzufangen, abgeschnitten. Wie es mit dem Verhältnis des Urphänomens zur Platonischen Idee steht, soll uns hier nicht interessieren; für Plato kann man in der beigezogenen Abhandlung so ziemlich überall Kant einsetzen. Der Gegensatz zu Kant aber ist unmittelbar sachlich wichtig.

Vorerst sei nur auf einen wesentlichen Zug aufmerksam gemacht, durch welchen sich die Goethesche Forschungsweise entscheidend von den wissenschaftlichen Fakten trennt, auf die sich der Kritizismus stützt. Die Besprechung dieses sehr

---

[1]) Elisabeth Rotten, „Goethes Urphänomen und die Platonische Idee" in „Philos. Arbeiten", herausgegeben von Cohen und Natorp, 8. Bd., Gießen 1913.

[2]) Vgl. Natorp, „Platos Ideenlehre", vorzüglich die Abschnitte über „Gastmahl" und „Philebos".

[3]) Georg Misch hat im Logos (V, 3, 1914/15, S. 278 ff.) eingehende Kritik an dieser Arbeit geübt. Dort findet sich auch S. 285 der entscheidende Hinweis auf den Begriff der Polarität und auf den notwendig aus ihm folgenden Versuch Goethes, „den Manifestationen jenes ‚Urlebendigen, von innen heraus bildenden' begrifflich durch die contradictio oppositorum . . . beizukommen".

wesentlichen Moments wird uns mit einemmal in das Goethesche Denken als Denken versetzen; sie wird sozusagen der bisher nur objektiv-statisch ausgesprochenen Polarität das entsprechende subjektiv-dynamische Element zur Seite stellen, wobei sich dann die Einsicht ergeben wird, daß beide Momente eben Momente sind, d. h. sich gegenseitig fordern, daß zur Polarität dieses Denken und zu diesem Denken der Begriff der Polarität, in jenem weitesten Sinn, notwendig gehört. Nun ist aber Polarität nur eine spezifische Form des allgemeineren Verhältnisses zwischen Ganzem und Teilen, und das zu diesem Verhältnis notwendig gehörende Denken ergab sich schon früher als die intellektuale Anschauung. Wenn daher unsere bisherigen Behauptungen zu Recht bestehen sollten, so wird sich das Goethesche Denken als ein Sonderfall intellektualer Anschauung erweisen müssen.

Der entscheidende Punkt, wo sich die Denkweise Goethes von der wissenschaftlichen Methode, von welcher der Kritizismus seinen Ausgang nimmt, trennt, liegt darin, daß Goethe nicht hypothetisch verfährt. Seine kategorialen Grundlegungen sind ihm absolut wahr. Inwiefern hierin ein Kriterium und Moment spekulativer Denkweise liegt, aus welchem, wie aus jedem solchen Moment, alle übrigen entwickelt werden können, wurde schon ausgesprochen (vgl. o. S. 67). In dem zweiten Kapitel der 1796 geschriebenen „Vorträge über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie“ sagt Goethe anläßlich der Aufstellung eines osteologischen Typus für alle Tiere: „Daß wir hierbei nicht bloß hypothetisch verfahren, sind wir durch die Natur des Geschäfts versichert; denn indem wir uns nach Gesetzen umsehen, wonach lebendige, aus sich selbst wirkende, abgesonderte Wesen gebildet werden, so verlieren wir uns nicht ins Weite, sondern belehren uns im Inneren“.

Die nicht hypothetische Natur dieses Denkens ist näher zu beleuchten, zumal hier an einem besonderen Fall die anderwärts (S. 78) ausgesprochene Bestimmung des spekulativen Allgemeinen als eines Denkens (im Gegensatz zu einem Gedachten) verdeutlicht werden kann, denn gerade weil das spekulativ Allgemeine ein Denken und nicht ein Gedachtes ist, eignet der Kategorie des Ganzen und der Teile die Bedeutung des absoluten Ursprungs, woher dann wiederum die Urphänomene

notwendig als ein objektiv „Letztes" auftreten. Wir halten uns dabei vorerst lediglich an die Urphänomene in Zoologie und Botanik, also an das Urtier und die Urpflanze.

3. Auf diesen besonderen Gegenstand gewendet lautet demnach unsere Behauptung, daß der Typus (das Urtier und die Urpflanze) Goethes ursprünglich ein Denken ist und erst in sekundärer Nachbildung zu einem gedachten Allgemeinbegriff wird (analog dem o. S. 105 für den Typus Diltheys Entwickelten). Der letzte Nerv der Goetheschen Behandlungsart dieser Gegenstände liegt nun darin, ein bestimmtes Organ, z. B. die vorderen Extremitäten der Tiere[1]), vorläufig als der allgemeinen Funktion[2]) nach gleiche betrachtet, durch alle möglichen Tierarten bis zum Menschen hin zu verfolgen, um sich dadurch, der mannigfaltigen tiefen Verschiedenheiten der sinnlich-äußeren Gestaltung ungeachtet, seiner inneren Identität zu versichern. Und so spricht er z. B. in der Abhandlung über die „Principes . . ." das Gemeinte dahin aus: daß die fünf Finger des Menschen, als die äußersten Enden der vorderen Extremitäten, „bei dem Pferde in einen Huf geschlossen" sind. „Wir sehen dies in geistiger Anschauung, wenn uns nicht auch einmal, durch irgend eine Monstrosität, die Teilbarkeit des Hufes in Finger davon überzeugte." Sodann sucht er — und das ist wesentlich — funktionale Zusammenhänge zwischen dem in Frage stehenden Organ und anderen Organen oder Verhaltungsweisen. Auf diese Weise entspringen Erkenntnisse von der Art wie die, „daß die Vollkommenheit" d. h. die Differenziertheit der vorderen Extremitäten und die „seiner Funktionen zunimmt und abnimmt, je nachdem Pronation und Supination mehr oder weniger leicht und vollständig ausgeübt werden kann" (l. c.), oder die andere, die bei Vergleichung der Nagetiere

---

[1]) Sehr instruktiv geschildert in der 1830 geschriebenen, referierenden und paraphrasierenden Wiedergabe der „Principes de Philosophie Zoologique" des Geoffroy de Saint-Hilaire.

[2]) „Funktion, recht begriffen, ist das Dasein in Tätigkeit gedacht" (in der Darstellung der „Principes . . ."), man bemerke die innere Übereinstimmung dieser Bestimmung mit der Lehre Schopenhauers: eine Übereinstimmung, die auf der gründenden Kategorie des Ganzen und der Teile beruht. In derselben Abhandlung kommt Goethe sogar zu dem, auch dem Gefühl nach, Schopenhauer nahestehenden Ausdruck, daß „die Tiere . . . von ihren Gliedern tyrannisiert" werden.

ausgesprochen wird, „daß durch eine geheimnisvolle Übereinstimmung, bei vollkommener Tätigkeit der Hand, auch zugleich die Vorderzähne eine höhere Kultur bekommen." Das spekulative Allgemeine ist nun offenbar in unserem Fall das jeweils in Frage stehende Organ, *insofern* es identisch ist. Die Einsicht aber in seine Identität kann nicht den Sinnen entnommen werden, denn voraussetzungs- und erfahrungsgemäß stellt es sich in seinen Erscheinungen als ganz verschieden dar bis zum gänzlichen oder fast gänzlichen Verschwinden: z. B. der Vorderarm des Neuholländischen Kasuars (l. c.) oder der Zwischenknochen der oberen Kinnlade beim Menschen. Das nach spekulativem Begriff identische Organ kommt niemals in der Erscheinung vor, denn zur Erscheinung gelangen immer und notwendig nur Abarten oder Einschränkungen seiner. Das Denken ist also, insofern es solche Einschränkungen *als Einschränkungen* begreifen und setzen will, gezwungen, den Übergang von einer bestimmten Einzelerscheinung (von einer „Manifestation" des Identischen) zu einer anderen in Anbetracht und unter *Berücksichtigung* der bedingenden Funktionalgrößen (z. B. in unserem Fall der Neigung zu Pronation oder Supination, oder der höheren Kultur der Vorderzähne) mit *produktiver Einbildungskraft* zu vollziehen. Denn, wohlgemerkt, beschränkt sich die Aussage Goethes nicht darauf, einen empirisch feststellbaren, reziproken Funktionalzusammenhang einfach als solchen auszusprechen, vielmehr ist die Feststellung eines solchen lediglich der *Index* dafür, die verschiedenen Erscheinungen eines in ihm befaßten Organs eben *als* Erscheinungen, Manifestationen oder Einschränkungen eines Organs zu begreifen. Wo also irgend eine Manifestation als solche erkannt wird, sind wir schon mitten in der „ewigen Mobilität" und Bewegung darin, und der innere Haltepunkt und das die unendliche Flucht der Erscheinungen hier zur Ordnung und übersichtlichen Folge zwingende Gesetz ist das produktive, frei-gesetzliche Denken selbst, das in jeden seiner verschiedenen Gegenstände ganz versinkt, das aber in diesem Versenktsein und in dem restlosen Ein- und Übergang von einem zum und in den anderen nichtsdestoweniger sich selbst festhält und bewahrt. Nicht einfach dort also, wo ein Funktionalzusammenhang induktiv festgestellt werden kann, spricht Goethe von einer Identität des Organs, sondern nur dort, wo —

dieser als aufgewiesen vorausgesetzt — seine produktive Einbildungskraft den supponierten Übergang zwischen äußerlich aufweisbaren Verschiedenen innerlich nachschaffen zu können glaubt. Und dieses innerlich Nachschaffende, dieses aus sich selbst die vorerst empirisch entgegengebrachten Erscheinungen noch einmal von sich aus frei Erzeugende, ist die besondere Art des Goetheschen Denkens und zugleich das behauptete spekulativ Allgemeine, das seine Besonderungen aus sich entläßt.

Das Wort Nach-schaffen ist hier höchst treffend; es vereint in erwünschtester Weise das apriorische und empirische Moment des ganzen Prozesses. In ihm liegt wirklich ein schöpferisches Schaffen, aber ebensosehr nur ein Nachschaffen. Hinsichtlich beider Momente darf hier unmittelbar auf die Ausführungen über die Apriorität der Raumbesonderung hingewiesen werden (o. S. 116 ff.). So treten denn auch bei Goethe beide Bestimmungen, je nach Gelegenheit, gesondert hervor, und man könnte, ohne die Einsicht in ihren inneren Zusammenhang, leicht ein Schwanken oder einen Widerspruch bei ihm feststellen. In Anbetracht der grundsätzlichen Wichtigkeit dieses Sachverhalts wird es sich empfehlen, für das Auftreten beider Momente Belege aus Goethe selbst vorzulegen; wir geben zuerst die für das apriorische Moment.

Aus Italien schreibt er z. B. unter dem 17. 5. 1787 an Herder[1]): „Ferner muß ich dir vertrauen, daß ich dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und Organisation ganz nahe bin, und daß es das Einfachste ist, was nur gedacht werden kann. . . . . . Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, d. h., die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten, nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen.“ Auf welche Weise mag sich wohl dieser Prozeß des „Erfindens ins Unendliche“ von neuen Pflanzen bei Goethe vollzogen haben? Er hatte vielleicht damals schon Jahre lang Studien getrieben über die Wirkung von Temperatur, Be-

———

[1]) Abgedruckt in der Italienischen Reise.

leuchtung, Boden usw. auf bestimmte Pflanzen; beim Übergang nach Italien war ihm der Vergleich der Pflanzenwelt Deutschlands mit der Italiens in Anbetracht der beträchtlichen klimatischen Unterschiede beider Länder äußerst wertvoll; an den Resultaten dieses äußerlichen Vergleichens hatte er zweifelsohne ein wesentliches und unentbehrliches Hilfsmittel für seine „Erfindungen"; aber genügten dafür diese Resultate? Er konnte sie doch nicht einfach kombinieren; das wäre ihm wohl höchst langweilig gewesen. Er brauchte dafür also Phantasie und zwar passive Phantasie (vgl. o. S. 109), d. h. dachte er sich bestimmte Bedingungen, denen er seine Urpflanze unterwerfen wollte, so mußte sich in ihm durch eine „werktätige Wissenschaft" (ein trefflicher Ausdruck Schellings), eben durch die passive Phantasie, die oben auch produktive Einbildungskraft genannt wurde, eine bestimmte Pflanze anschaulich entwickeln, und man könnte fast sagen, der so Phantasierende sei das Ganze, die Urpflanze selbst, die sich unter dem Eindruck und der Wirkung der gedachten Bedingung anschaulich entfalte. Ferner berichtet er noch im Jahre 1830 über G. de St. Hilaire, mit dessen Ansichten er sich doch ganz im Einklang wußte, in der schon erwähnten Abhandlung über dessen „Principes . . .": „Den 15. 2. 1830 trägt G. de St. Hilaire einen Rapport vor über einen Aufsatz, worin einige junge Leute Betrachtungen anstellen, die Organisation der Mollusken betreffend, freilich mit besonderer Vorliebe für die Behandlungsart, die man a priori nennt . . .". Und an demselben Ort charakterisiert er die Vorstellungsweise de St. Hilaires gegenüber der Cuviers folgendermaßen: „dieser (sc. de St. Hilaire) hegt das Ganze im inneren Sinne und lebt in der Überzeugung fort, das Einzelne könne daraus nach und nach entwickelt werden . . . Denn eine Voranschauung, Vorahnung des Einzelnen im Ganzen will der Trennende (sc. Cuvier), Unterscheidende, auf der Erfahrung Beruhende, von ihr Ausgehende nicht zugeben." Alles dieses aber gibt somit indirekt auch Goethe selbst zu. Eine ganz extreme Stelle endlich, die auf denselben Sachverhalt einer schöpferischen Apriorität fast überscharf hindeutet, möge hier noch zum Überfluß Platz finden. Sie steht in der 1821 geschriebenen Besprechung des Buches „Das Sehen in subjektiver Hinsicht" von I. Purkinje. Alle entwickelten Momente finden sich hier eng beieinander: passive Phantasie, Ichlosigkeit, unendliche Mobilität. Das

Ganze ist als Zusatznote zu einem hier nicht weiter interessierenden Satz Purkinjes gedacht und beginnt mit einem bekannten, für die Stärke der Goetheschen Phantasie bezeichnenden und oft zitierten Beispiel: „Von der Produktivität solcher innern vor die Augen gerufenen Bilder bliebe mir manches zu erzählen. Ich hatte die Gabe, wenn ich die Augen schloß und mit niedergesenktem Haupte mir in der Mitte des Sehorgans eine Blume dachte, so verharrte sie nicht einen Augenblick in ihrer ersten Gestalt, sondern sie legte sich auseinander, und aus ihrem Innern entfalteten sich wieder neue Blumen aus farbigen, auch wohl grünen Blättern; es waren keine natürliche Blumen, sondern phantastische, jedoch regelmäßig wie die Rosetten der Bildhauer . . . . . . Mit anderen Gegenständen fiel mir nicht ein, den Versuch zu machen; warum aber diese bereitwillig von selbst hervortraten, mochte darin liegen, daß die vieljährige Betrachtung der Pflanzenmetamorphose sowie nachheriges Studium der gemalten Scheiben mich mit diesen Gegenständen ganz durchdrungen hatte; und hier tritt hervor, was Herr Purkinje so bedeutend anregt. Hier ist die Erscheinung des Nachbildes, Gedächtnis, produktive Einbildungskraft, Begriff und Idee, alles auf einmal im Spiel und manifestiert sich in der eigenen Lebendigkeit des Organs mit vollkommener Freiheit, ohne Vorsatz und Leitung[1]“. Die in diesem Absatz auftauchende Vorstellung von einer „eigenen Lebendigkeit des Organs“ (am Schluß der Note „Eigenleben des Auges“) ist teils sehr interessant, aber nach einer Richtung, die uns hier nichts angeht, teils für uns unmittelbar wichtig, aber insofern etwas verwirrend. Das „Eigenleben“ können wir nämlich wohl unterbringen, wir werden es als das bekannte Eigenleben des Ganzen und der Teile deuten; das Eigenleben d e s O r g a n s dagegen kann damit zwar, wenn man will, in Zusammenhang gebracht werden, ist auch an sich selbst eine manches Dunkle aufregende, beziehungsreiche Vorstellungsweise, doch werden wir gut tun, beide Versuche zu unterlassen, um uns nicht in psychologisch-physiologische Einzelheiten zu verlieren.

---

[1]) Unmittelbar weiter an dieser Stelle findet sich auch eine sprechende Illustration für dasjenige auf malerischem Gebiete, was von uns allgemein und für den Typus Diltheys im besonderen die negative Aktivität des Ganzen genannt wurde, aus welcher heraus ein wiederholtes „Versuchen“ verständlich wird.

Daß — immer noch in der zitierten Note — nach nur flüchtiger Erwähnung der Pflanzenmetamorphose die Beispiele alle auf Kunstgegenstände hindeuten, könnte Bedenken erregen, insofern das Gesagte hier wesentlich auf die wissenschaftliche Methode Goethes bezogen wird. Doch wurde schon in vorangegangenen Kapiteln öfters der innige Bezug der Spekulation zur Kunst betont, und für Goethe ließen sich gar sehr viele Beispiele anführen, die bezeugen, daß ihm selbst dieser Bezug offenbar und durchaus geläufig war. So sagt er — um ein Beispiel statt vieler zu geben — in dem Bericht „Einwirkung der neueren Philosophie" anläßlich der Kantischen Urteilskraft: „Mich freute, daß Dichtkunst und vergleichende Naturkunde so nah miteinander verwandt seien, indem beide sich derselben Urteilskraft unterwerfen." Zu dieser Stelle gehört dann freilich notwendig die andere in der unübertrefflich klaren Skizze „Anschauende Urteilskraft", eine Stelle, die jedem, der Goethe mit Kant in eine mehr oder weniger enge Berührung bringen will, immer vor Augen schweben sollte, denn Goethe spricht darin nichts anderes aus, als daß er sich Kant gegenüber auf die Seite der Anhänger der intellektualen Anschauung und der konkreten Begriffe, also auf die Seite der Schelling und Hegel stellt, was uns nun freilich nach dem Vorgetragenen nicht weiter wundern kann. Er gibt darin nach einer kurzen sehr niedlichen Vorbemerkung, die auf die Haltung Kants, des „köstlichen Mannes" im allgemeinen geht, zuerst mit größeren Auslassungen die bekannte Definition Kants (Kr. d. U. b. 349/51) vom intellectus archetypus als einer „Idee" die „keinen Widerspruch enthalte", und fährt dann fort: „Zwar scheint der Verfasser hier auf einem göttlichen Verstand zu deuten, allein wenn wir ja im Sittlichen durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen, so dürfte es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme[1]) an ihren Produktionen würdig machten. Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem

[1]) Die geistige „Teilnahme" ist eben das Nach-Schaffen, das Aufnehmen des empirisch Dargebotenen in den Umschwung des Geistes. Die Ideen und Begriffe sind nicht, sondern werden konkret. Aber werden zum eigenen ursprünglichen Wesen hin: ein sich selbst negierendes Werden also.

Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemäße Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen."

Daß das Goethesche Verfahren ein apriorisches Moment hat und zwar apriori in dem früher allgemein definierten Sinn, der sich von dem Kantischen Verstand dieses Begriffs scharf abhebt, dürfte hiermit zur Genüge gezeigt sein. Auf den entsprechenden anderen Nachweis: daß Goethe weder aus bloßen Begriffen etwas herausspinnt noch in seinen Entwicklungen, verführt von der Stärke seiner Einbildungskraft, die Erfahrung vergewaltigt, sollte man diesem Denker gegenüber, der wie wenige auf getreue, redliche, unbefangene Beobachtung gerade der Phänomene in allen Naturbereichen gedrungen hat, billig verzichten können. Doch sei eine an systematisch bedeutsamer Stelle stehende Bestimmung hierüber ausdrücklich hervorgehoben. In dem 2. Kapitel des „Entwurf e. a. Einl. i. d. vergleich. Anatomie" sagt er hinsichtlich des Verfahrens, einen die Vergleichung erleichternden Typus aufzustellen: „Die Erfahrung muß uns vorerst die Teile lehren, die allen Tieren gemein sind, und worin diese Teile verschieden sind. Die Idee muß über dem Ganzen walten und auf eine genetische Weise das allgemeine Bild abziehen." Ein Zusatz zu diesen grundsätzlichen klaren Worten über die Stellung der Erfahrung in seiner Methode ist überflüssig. Daß die Idee „auf eine genetische Weise das allgemeine Bild" abzieht, ist ein etwas schwierigerer anderer Ausdruck dafür, daß das „allgemeine Bild" lediglich in dem lebendigen Sich-im Übergang-Festhalten der produktiven Einbildungskraft seinen Ort hat.

In dem Bisherigen erschien vorerst das einzelne, in Frage stehende Organ, insoweit es bei allen Tieren und Pflanzen identisch ist, als das spekulativ Allgemeine. Das ist auch richtig, bedarf aber einer Ergänzung. Denn der Übergang von einer Manifestation dieses Identischen zu einer anderen steht immer und notwendig in genauer, jeweils empirisch zu ermittelnder Entsprechung zu einem Übergang von der Manifestation eines anderen Organs oder Organkomplexes zu einer anderen Erscheinungsform seiner (z. B. Übergang zwischen vorderen Extremitäten korrespondierend dem Übergang von Pronation zu

Supination). Jeder dieser Übergänge wird in eine Reihe geordnet werden können, und der Zusammenhang beider Reihen spricht sich dann — wie schon gesagt — in einem Funktionalverhältnis aus von der Art, daß einem „mehr oder weniger" in der einen Reihe ein „mehr oder weniger" der anderen Reihe entspricht. Das produktive Denken, das einen bestimmten Übergang nachschafft, hat also, um es einmal sehr plan zu sagen, jeden korrespondierenden Übergang in sich selbst zu berücksichtigen, und da im Organismus, genau genommen, alle Teile einander bedingen, muß es demnach grundsätzlich auch so viel korrespondierende Übergänge berücksichtigen, als entschiedene Teile vorhanden sind. Der Typus (das Urtier, die Urpflanze), als das wahrhaft spekulativ Allgemeine, zu dem ein einzelnes Organ nur in partieller Identität steht, wird nur dann im produktiven Denken seinen Ort haben, wenn dieses grundsätzlich alle einem zu vollziehenden Übergang korrspondierenden Übergänge berücksichtigt. Für die Art nun dieser inneren allbezüglichen Rücksichtnahme, die das freiproduktive Denken unbewußt in jedem Augenblick seiner Lebendigkeit nimmt, hat Goethe einen möglichst klaren, aber der Schwierigkeit des Sachverhalts entsprechend noch immer reichlich dunklen Begriff gebildet, den des „Spielraums". Andere Ausdrücke dafür sind bei ihm „Kreis" oder „Bildungskreis der Natur" oder „heiliger Kreis lebendiger Bildung" (so in „Erster Entwurf . . ." und „Athroismos"). In dem Bericht über die „Principes . . ." des G. de St. Hilaire spricht er in demselben Sinn, daß sich „die haushältische Natur . . . einen Etat, ein Budget vorgeschrieben, in dessen einzelnen Kapiteln sie sich die vollkommenste Willkür vorbehält, in der Hauptsumme jedoch sich völlig treu bleibt, indem, wenn an der einen Seite zu viel ausgegeben worden, sie es der anderen abzieht und auf die entschiedenste Weise sich ins Gleiche stellt." Dieser „Spielraum" ist nun aber offenbar das Ganze, von dem jeder Teil eine Einschränkung ist. Die besondere Art einer einzelnen Einschränkung bedingt unmittelbar auch eine Besonderheit aller ihr korrespondierenden Einschränkungen, deren Totalität der Inbegriff der Teile ist. Jede Tierspezies ist z. B. eine solche Totalität. Die Vorstellungsart Goethes ist nun insofern produktiv, schöpferisch, als sie die von einer besonderen Einschränkung (die als solche vorerst unmittelbar vorausgesetzt ist)

geforderte, besondere Art der korrespondierenden und den Inbegriff der Teile darstellenden Einschränkungen frei erzeugen kann. Das ist aber nur möglich, insofern sie das Ganze selbst ist, oder in sich hegt, denn nur dadurch, daß der Ausgangspunkt schon eine Einschränkung ist, ist der Fortgang von dieser zu einer anderen ein bestimmter. Es wurde nun anfangs gesagt, dieses Denken müsse alle überhaupt vorhandenen Funktionalzusammenhänge berücksichtigen, sodaß sich die Frage einstellt nach dem Zusammenhang dieser mit der zuletzt gegebenen Formulierung: denn wenn — das Erfassen einer Einschränkung als solcher, das immer sozusagen ein Hineinspringen in eine innere Bewegung ist, einmal vorausgesetzt — der Fortgang von dieser zu den korrespondierenden Einschränkungen in sich selbst bestimmt ist, dann ist es doch nicht mehr nötig, diesen Fortgang mit Hilfe eines empirisch gewonnenen Funktionalzusammenhangs von außen her zu ermitteln? Die Auflösung dieser Frage hängt ab von einer Einsicht, die schon früher gestreift wurde, hier jedoch in ihrer ganzen Allgemeinheit gewonnen werden muß. Wenn nämlich, wie seinerseits aus dem Verhältnis des Ganzen und der Teile unmittelbar folgt, zu einer besonderen Einschränkung eine spezifische Totalität von Teilen gehört, dann stehen notwendig die verschiedenen Totalitäten oder Inbegriffe[1]) in einem Zusammenhang funktionaler Art, so daß ganz allgemein das Bestehen eines solchen Funktionalverhältnisses immer ein Index ist für das Walten eines Verhältnisses entsprechend dem zwischen Ganzem und Teilen. Es ist aber zugleich noch mehr als Index, nämlich regulative Schranke, an welcher ein gewissenhafter Forscher die Ergebnisse seiner produktiven intellektualen Anschauung prüfend vergleichen wird: „Ob nun aber diese Vorstellungsart

---

[1]) Wie aber jeder Teil einerseits sozusagen autochthon oder „von eigener Kraft" ist, anderseits aber doch vom Ganzen bedingt, so ist auch jeder spezifische Inbegriff von Teilen sowohl „von eigener Kraft", als auch vom Ganzen bedingt. Daß beide Bestimmungen zusammen bestehen, ist erkennbar, aber das Wie ihres Zusammenbestehens ist unbegreiflich, auch für die Spekulation. Es wäre nur dann für sie begreiflich, wenn sie aus einer puren Einheit alle Mannigfaltigkeit ableiten wollte. Aber die Einheit der Spekulation ist Einheit in der Mannigfaltigkeit. Ihre Ableitungen sind kein nur einer Richtung folgender Ablauf, sondern ein in sich verfließender Strom.

dem zu behandelnden Gegenstande völlig gemäß sei, kann nur dann erst geprüft und entschieden werden, wenn durch umsichtige Anatomie die Teile der Tiere gesondert und wieder miteinander verglichen worden. Auch die Methode, nach welcher wir nunmehr die Ordnung der Teile betrachten, wird künftig erst durch Erfahrung und Gelingen gerechtfertigt[1]". Anderseits ist der Funktionalzusammenhang nur Index und nur regulative Schranke, und der Nerv des ganzen Verfahrens und damit auch der tragende Grund der aus ihm fließenden Behauptungen liegt in der nur lebendig erfahrbaren Produktivität des Denkens selbst.

Es widerspricht daher auch keineswegs die letzte Äußerung Goethes, die das Gelingen rechtfertigend sein läßt, unsern früheren (S. 107 Anm. 1) allgemeinen Aufstellungen: daß die Spekulation von sich aus die Forderung, sich am Erfolg zu rechtfertigen, abweise. Vielmehr gilt hier im besonderen das früher allgemein Gesagte: Der Nerv des Verfahrens, durch welches die Einsicht zur Realisation kommt, ist das Produkt als Produkt, d. h. als freies Erzeugnis, nicht als empirischer Anlaß. Weil es hier den Anlaß nachzuschaffen gilt, verliert er selbst seine konstitutive Kraft. Wenn trotzdem die Erfahrung und der Erfolg rechtfertigend genannt wird, so gehört dieser Ausdruck unter die Fälle von Goethes lässiger Sprachweise; man darf diesem Wort bei ihm nicht das schwere Gewicht seiner kritischen Bedeutung geben. In einem leichteren Sinne ist für uns empirische Wesen der Erfolg immer letzthin — und in diesem leichteren Sinn auch mit Recht — maßgebend, so daß es nur eine psychologische Frage ist, bis zu welchem Grade das einzelne Individuum sich dieser äußerlichen Bestätigung gegenüber beeinflußbar und von ihr abhängig zeigt. Ein wissenschaftliches Produkt gar, insofern es mit diesem Anspruch ausdrücklich auftritt, muß sich an der Erfahrung als gelungen erweisen, aber dieses Muß ist in unserem Fall eben kein logisches Muß, sondern eine, man möchte fast sagen, selbstverständliche Anstandsforderung, deren Nichterfüllung das Urteil über das in Frage stehende Produkt dem subjektiven Gefühlsbelieben seiner Leser unterstellt. Dagegen empfangen nun hier der sogenannte Tiefsinn, das gefühls-

[1]) V. Kapitel des „Erster Entwurf . . ."

mäßige ahnungsvolle Nachspüren der großen Zusammenhänge, und das Versenktsein wie das völlige Sichhingeben an ein dunkel Vorgefühltes eine innerliche logische Rechtfertigung, wobei allerdings die Entscheidung darüber, wie weit der Einzelne sich seinem „Tiefsinn", ohne lächerlich zu werden, überlassen zu können glaubt, eine existenzielle Entscheidung ist, die jeder mit sich selbst ausmachen muß. Die Umwelt ist dabei immer entweder der lachende oder weinende Dritte, und man tut sehr Unrecht, ihr diese passive Rolle zu verübeln, denn sie kann aus dem Wesen der Sache heraus gar keine andere spielen. In dem klaren Vorgefühl der Gefahr, die zweifelsohne in dieser Haltung darin liegt, und in der einer starken und edlen Seele eigenen Abneigung gegen jegliche Art von Schwärmerei hat Kant aber den Bogen erheblich überspannt, wenn er nun allen Tiefsinn überhaupt verbannen will. Goethe hatte ein sehr klares Bewußtsein dieser ganzen Verhältnisse. Sie waren ihm in der lebendigen Lebenserfahrung zu wohl angewandten Bestimmungsgründen seiner Lebensgestaltung geworden.

Aber auch ihre Bezüge zu seiner wissenschaftlichen Methode blieben ihm bei der Selbstbesinnung auf sie nicht verborgen und hier werden sie für unseren Zweck wieder unmittelbar wertvoll. In den 1819 geschriebenen Zusätzen zu seiner Abhandlung über den Zwischenknochen nennt er (im VIII. Kap.) seine Grundidee, lässig genug, ein Aperçu und sagt: „Es entsteht nämlich, da so viel von Gestaltung und Umgestaltung gesprochen worden, die Frage, ob man denn wirklich die Schädelknochen aus Wirbelknochen ableiten und ihre anfängliche Gestalt, ungeachtet so großer und entschiedener Veränderungen, noch anerkennen solle und dürfe. Und da bekenne ich denn gerne, daß ich seit 30 Jahren von dieser geheimen Verwandtschaft überzeugt bin, auch Betrachtungen darüber immer fortgesetzt habe. Jedoch ein dergleichen Aperçu, ein solches Gewahrwerden, Auffassen, Vorstellen, Begriff, Idee, wie man es nennen mag, behält immerfort, man gebärde sich, wie man will, eine esoterische Eigenschaft: im Ganzen läßt sichs aussprechen, aber nicht beweisen; im einzelnen läßt sichs wohl vorzeigen, doch bringt man es nicht rund und fertig. Auch würden zwei Personen, die sich von dem Gedanken durchdrungen hätten, doch über die Anwendung desselben im Einzelnen sich schwerlich vereinigen

ja, um weiter zu gehen, dürfen wir behaupten, daß der einzelne, einsame, stille Beobachter und Naturfreund mit sich selbst nicht immer einig bleibt, und einen Tag um den anderen klarer oder dunkler sich zu dem problematischen Gegenstand verhält, je nachdem sich die Geisteskraft reiner und vollkommener dabei hervor tun kann . . . Deswegen ich denn auch nur kürzlich meine vieljährig gehegte Überzeugung wiederhole, daß das Oberhaupt des Säugetiers aus sechs Wirbelknochen abzuleiten sei." Also eine besondere „Geisteskraft", eine spezifische Lebendigkeit und Freiheit des Denkens ist Vorbedingung, um überhaupt den Kern der Behauptung, die Identität, überzeugend realisieren zu können. Klarer kann das Gemeinte nicht gesagt werden.

Sodann handelt es sich bei dieser Anschauung um eine lang „gehegte Überzeugung". Man beachte den schweren inneren Gefühlswert dieser Worte. Überzeugungen sind ein Wissen und doch kein Wissen im gewöhnlichen Sinn. Oder sie sind ein Glaube, der zugleich Wissen ist. Sie sind, wenn man das Wort nicht scheut, ein höheres Wissen oder ein lebendiges Anschauen. Der Sinn dieses letzteren Begriffs wird uns etwas später noch beschäftigen müssen. Die Worte aus dem bekannten Briefe an Jacobi vom 21. Oktober 1786 lauten: „Wenn Du sagst, man könne von Gott nur glauben . . .. so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen . . ." Und über Jacobi schreibt er aus Italien am 8. Oktober 1787, dieser arbeite sich ab, „eine hohle Kindergehirnempfindung zu vergöttern" und würde sich der „Verwechslung der Worte von Wissen und Glauben" schämen, wenn er nicht sich sorgfältig hütete, „den festen Boden der Natur zu betreten". Goethe hatte eben Glauben und hatte auch Wissen; seine Altersworte über den Glauben, über die Verehrung des Unerforschlichen, sind bekannt. Darin liegt keine „Vielseitigkeit" und keine „Bekehrung", auch keine Lässigkeit des Ausdrucks: denn sein Schauen ist in sich selbst Synthesis von Glauben und Wissen; es ist ein Wissen, das Überzeugung, Glaube, und ein Glauben, der Wissen ist. Sein Schauen ist mit einem Wort Evidenz; es vereinigt dieselben paradoxen Bestimmungen wie sie. Von Hypothesen brauchen wir nicht überzeugt zu sein; man kann sie sehr sachlich diskutieren und ihren Geltungswert fast quantitativ be-

stimmen. Überzeugungen sollte man gewiß auch prüfen und vergleichen können, aber letzthin sind sie in einer Tiefe verankert, der keine Reflexion, wenn sie nur eben Überzeugungen sind, etwas anhaben kann. Auch dieser Satz kann, wie so viele Sätze der Spekulation, sehr mißverstanden werden. Etwa so: daß man Jemandem eine Einsicht nicht aufzwingen könne, wenn er sich auf seine „Überzeugung" hartnäckig und borniert zurückziehe. Sehr richtig und doch in diesem Fall sehr falsch.

Das letztlich teilweise zitierte VIII. Kapitel ist in der fraglichen Hinsicht an jedem Punkt bedeutend. Wir hören darin an anderer Stelle, daß die Goethesche Betrachtungsweise nicht „auf dem gewöhnlichen Gang der Aufmerksamkeit" vollendet werden kann; daß sie „mit Geist und Liebe, mit Licht und Freiheit" geführt werden müsse. Man spreche hier nur nicht von psychologischen Randbestimmungen. Hier gilt das öfters schon darüber Gesagte, daß es die Lebendigkeit des Ganzen selbst ist, die in Frage steht. Allerdings, daß es eben diese ist und kein psychologisches Gutaufgelegtsein, das ist für die Spekulation selbst wieder eine Überzeugung in dem soeben definierten Sinn. Diese Wissenschaft ist mit einem Wort eine solche, die Genie verlangt, für deren inhaltliche Behauptung das geniale Denken, genau in dem von Kant definierten Sinn dieses Begriffes, konstitutiv ist. Die beiden Behauptungen: daß das spekulativ Allgemeine ursprünglich ein Denken, und die, daß für die Goethesche vergleichende Naturwissenschaft das geniale Denken konstitutiv ist, bedingen sich wechselseitig. „Sind wir nun bedächtig und kräftig genug, mit einer einfachen, aber weit umfassenden, mit einer gesetzmäßigfreien, lebhaften, aber regulierten Vorstellungsart unserm Gegenstande zu nahen, ihn zu betrachten und zu behandeln; sind wir imstande mit dem Komplex von Geisteskräften, den man Genie zu nennen pflegt, der aber oft sehr zweideutige Wirkungen hervorbringt, dem gewissen und unzweideutigen Genie der hervorbringenden Natur entgegenzudringen; könnten mehrere in einem Sinne auf den ungeheuren Gegenstand loswirken, so müßte denn doch etwas entstehen, dessen wir uns als Menschen zu erfreuen hätten[1])."

[1]) II. Kap. der „Vorträge über d. drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleit. i. d. vergl. Anatomie".

Goethe hat, wenigstens seiner Intention und Selbsterkenntnis gemäß, kein Wort geschrieben, das der empirischen Erfahrung widersprach, aber wie sehr in ihm das spekulative Grundgefühl lebendig war, daß seine Behauptungen derart seien, daß keine Erfahrung sie im letzten Grunde weder widerlegen noch bestätigen könne, wurde zur Genüge gezeigt[1]). Eine oberflächliche Betrachtung möchte hier vielleicht schnell mit dem Ausruf bei der Hand sein: also ganz kritisch. Denn auch die kritische Idee ist in der Erfahrung nicht zu finden, kann auch von ihr, als Bedingung der Möglichkeit, wesensgemäß in keinem Fall widerlegt werden. Aber sie verkennt die ganze Wucht des Inhalts der Goetheschen Behauptungen. Gewiß, das Goethesche Verfahren ist a u c h von regulativer Bedeutung für eine Ordnung, Übersicht, Einheit und Totalität des Erkenntnisganges erstrebende Forschung; Goethe hat es selbst oft genug betont. Jedoch die inhaltliche Erkenntnis, die aus dieser Methode entspringt, hat einen tieferen Ertrag, denn sie geht geradeswegs auf die spekulative Identität in der Verschiedenheit, und zwar nicht so nebenher, so daß man von ihr auch, als einer „bedauerlichen" metaphysischen Entgleisung, absehen könnte, sondern notwendig. Die mannigfachen Pflanzenteile s i n d identisch; die Knochen des Oberhauptes der Säugetiere s i n d identisch mit den Wirbelknochen; das ist auch keine für die Übersicht und Ordnung von Erfahrungen praktisch bewährte „als ob" Redeweise und kann es nicht sein, aus demselben Grunde, aus welchem sich diese „Hypothesis" als Denken selbst notwendig für absolute Wahrheit und als objektiv „Letztes" gibt.

Dieser i n h a l t l i c h e Überschuß aber über die Erfahrung ist derselbe, der sich ergibt, wenn das produktive Denken den erfahrungsgemäß induktiv gewinnbaren Funktionalzusammenhang zum Anlaß für sein Nachschaffen nimmt. Er drückt sich noch in anderer als der bisher erwähnten Weise in der Formulierung der Resultate aus. So vergleicht Goethe z. B. die langen Extremitäten der Giraffe mit den kurzen des Maulwurfs und den im Verhältnis zu den Extremitäten kleinen Leib der Giraffe mit dem rücksichtlich des entsprechenden

---

[1]) Für die Farbenlehre vgl. man die durchaus analogen §§ 30, 31 des polemischen Teils.

Verhältnisses großen Leib des Maulwurfs. Er spricht nun diese Beobachtung nicht einfach so aus: die Giraffe hat im Verhältnis zu ihren Extremitäten einen kleinen Leib, der Maulwurf dagegen im Verhältnis zu seinen Extremitäten einen großen. Vielmehr sagt er[1]: „So sind z. B. Hals und Extremitäten *auf Kosten* des Körpers bei der Giraffe begünstigt, dahingegen beim Maulwurf das Umgekehrte stattfindet.“ Und verallgemeinernd fährt er fort: „Bei dieser Betrachtung tritt uns nun gleich das Gesetz entgegen, daß keinem Teil etwas zugelegt werden könne, ohne daß einem andern dagegen etwas abgezogen werde, und umgekehrt[2].“ In diesem „auf Kosten“ steckt der Überschuß, der *überzeugend* nur durch das produktive Denken hinzukommen kann. Deshalb wurde oben nicht bloß gesagt, das produktive Denken müsse beim Übergang von einem zum andern Organ alle korrespondierenden Übergänge berücksichtigen, sondern, es müsse ihnen in sich oder aus sich selbst Rechnung tragen. Das Maß muß *innerlich erfahren* werden; die Grenzen des Spielraums sind immanente Grenzen (vgl. o. S. 28).

Die tiefer liegende Schwierigkeit dieser Vorstellungsweise wurde schon gestreift: Das Ganze, insofern es wie hier als Maß auftritt, welches als solches notwendig immanentes Maß ist, ist eine Einheit von Qualität und Quantität. Es ist eben durchaus ein Fall der Hegelschen Kategorie des Maßes. Es liegt nicht im Fortgang unserer Betrachtung, sie als solche zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Aber einige allgemeinere, nach rückwärts und vorwärts zugleich weisende Bemerkungen über die Situation, in der diese Kategorie hier auftritt, könnten von Nutzen sein. Man könnte nämlich den Überschuß über den Funktionalzusammenhang, dessen Herkunft uns deutlich wurde, auch so charakterisieren, daß er den induktiv erschlossenen Funktionalzusammenhang als objektiv wirkend ausspreche, daß er also eine Art von Analogon zur Anwendung des Kausalbegriffs sei. Zur Vermeidung aber von Mißverständnissen muß oft Gesagtes hier noch einmal wiederholt werden: Die objektive Formu-

---

[1]) Im IV. Kapitel des „Erster Entwurf“.

[2]) Emerson hat über diesen Text, sehr ins Große und deshalb ein wenig ins Unbestimmte gewendet, seinen tiefen Aufsatz „Ausgleichung“ geschrieben.

lierung ist hier sekundär, primär dagegen das schöpferische Denken selbst; die erstere ist daher nur nachbildlicher Ausdruck. Bei Kant dagegen ist die objektive Formulierung primär; man kann auch bei ihm sagen, die Kausalität falle zu Lasten des Denkens, meint dann aber mit „Denken" immer nur das Gedachte, nicht das Denken im eigentlichsten Sinne. Nun ist ein Funktionalzusammenhang im Gegensatz gegen den eigentlichen Kausalzusammenhang notwendig reziprok; wenn $y = f(x)$ ist, dann ist auch $x = f(y)$. Jedes der Bezogenen ist also sowohl bestimmend als bestimmt, während im echten Kausalverhältnis die Ursache lediglich das Bestimmende, Unabhängige (relativ zur Wirkung), die Wirkung dagegen lediglich das Bestimmte, Abhängige ist. Und so sind auch in unserem Fall z. B. die großen Extremitäten der Giraffe nicht Ursache des verhältnismäßig kleinen Leibes, sondern unmittelbar, simultan, in absoluter Wechselwirkung bedingen beide sich gegenseitig. Jedes von ihnen ist für das andere nicht ratio fiendi, sondern ratio essendi (vgl. o. S. 54). Diese gegenseitige Vermittelung ist gegenseitig nur, weil die vermittelten Einschränkungen ein Ganzes sind. Weil sie dies sind, ist jede an sich selbst Übergang zu einer anderen, fordert jede von sich aus eine andere. Der wahrhafte Grund also ist das Ganze selbst, das ruhend und in sich bleibend die intelligible Bewegung der Teile bedingt. Man könnte daher den Typus Goethes auch mit einem Begriff Spinozas[1]) die causa immanens seiner Teile nennen. Der intendierte Sachverhalt ist bei beiden Denkern der gleiche.

Jede spezifische Totalität von Teilen ist somit innerhalb ihrer sowohl ins Unendliche vermittelt, wie auch vermittelnd, von außen her dagegen ganz unzugänglich, so daß es immer ein wunderlicher und im Letzten unverständlicher Sprung bleibt, wenn das Denken sich plötzlich hineinversetzt in diese innere unendliche Beweglichkeit. Indem der Inbegriff aber von außen unzugänglich ist und unvermittelbar, nur aus sich selbst also verstanden werden kann, fordert er von sich aus

---

[1]) „Ethik", T. I, Lehrs. 18: „Gott ist die inbleibende, aber nicht die übergehende Ursache aller Dinge." Fichte spricht bei anderer Gelegenheit, aber in demselben Sinn von einer „intelligiblen Kausalität" im Gegensatz zu einer „historischen" oder „faktischen" Kausalität. Vgl. „Transzendentale Logik", 11. Vortrag.

jene typische Kategorie aller dieser Erscheinungen: er erscheint als Zweck seiner selbst. „Zweck sein selbst ist jegliches Tier; vollkommen entspringt es aus dem Schoß der Natur und zeugt vollkommene Kinder[2].“ Jeder Teil ist äußerst zweckvoll; er dient allen übrigen Teilen; aber indem diese ebensosehr ihm dienen, erleidet der Gedanke des Zweckhaften sozusagen eine Rückbiegung und ursprünglich ansetzend zur Herstellung einer gerichteten Wirkungsreihe wird er im Kreise zurückgeschlungen zum Gedanken einer in sich selbständigen Bildung.

Die Grundpunkte der Goetheschen Naturanschauung scheinen uns in dem bisher Durchlaufenen bezeichnet zu sein. Polarität und intellektuale Anschauung sind herausgehoben worden, jene als der objektive Ausdruck, diese als die Methode, die aus sich selbst zu jener objektiven Formulierung hindrängt. Denn wir versuchten zu zeigen, daß der bewußte Überschuß in den Aussagen Goethes nur durch das frei-gesetzliche Denken selbst entstehen kann. Es ist frei, weil es wirklich produzieren, d. h. nachschaffen muß und weil es die Grenze des Spielraums dabei nur innerlich erfahren kann; es ist gesetzlich, weil und insofern es die Grenzen wirklich erfährt; es ist beides zugleich, insofern es wahrhaft produzieren, d. h. den Teil als Teil erfassen, dann und nur dann kann, wenn es schon im Ganzen, dieses habend und doch nicht habend, darin steht. Immerhin bedarf das Gesagte noch nach zwei Seiten eine weitere Beleuchtung; einmal nach sich selbst hin, indem bisher noch nicht berührte Folgerungen gezogen und mit Äußerungen Goethes zusammen gehalten werden, sodann nach Seiten der Gegenstände selbst, an denen sich die Goethesche Vorstellungsweise realisierte. In beider Hinsicht wird möglichste Kürze angestrebt werden, insonders aber, was die letztere angeht, obwohl eine unter anderen Gesichtspunkten sich vollziehende Betrachtung gerade ihr besondere Aufmerksamkeit angedeihen zu lassen, gut täte. Übrigens ergeben sich die zuerst erwähnten Folgerungen am bequemsten unter gleichzeitiger Beiziehung der zu zweit angedeuteten Rücksicht.

Das Einschränkende der Einschränkung, die Grenze also, ergab sich (S. 122) als ein ursprünglich und in sich selbst

---

[2]) „Athroismos“.

Werden Seiendes. Sie kam in dem Hinausstreben eines jeden Teils über sich selbst zu einem anderen hin zur Erscheinung. Dieses Werden ist nun aber offenbar ein ewiges, kein zeitliches Werden. Die unendliche Beweglichkeit oder Bewegung ist intelligible oder ewige Bewegung. ,,Wollen wir also eine Morphologie einleiten, so dürfen wir nicht von Gestalt sprechen, sondern, wenn wir das Wort brauchen, uns allenfalls dabei nur die Idee, den Begriff oder ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes denken. Das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen Anschauen der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu erhalten, nach dem Beispiele, mit dem sie uns vorgeht[1][2]." Die Beweglichkeit und Bildsamkeit, die in diesen Worten dem Betrachter als Voraussetzung empfohlen wird, ist intelligible Beweglichkeit, ist der früher erwähnte wunderliche Sprung in das innere Leben des Gegenstandes. ,,Lebendiges Anschauen der Natur" ist ein treffliches Wort, das, recht verstanden, den einzig möglichen Zugang zum Begriff der Anschauung bei Goethe eröffnet. Wie tief und wie spekulativ zugleich es eigentlich ist, bemerkt man am schnellsten, wenn man versuchsweise sehr trivial fragt, ob wir denn nicht immer beim Anschauen lebendig sind, ob somit unser Anschauen der Natur nicht immer ein lebendiges ist? Da wird es denn sofort klar, daß die hier gemeinte Lebendigkeit nicht unsere empirische sein kann, daß sie also wohl die Lebendigkeit der Sache selbst sein muß. Dann stehen sich aber gegenüber die Lebendigkeit der Natur und die Lebendigkeit unseres Naturdenkens: daß und wie beide im Teil, in dem, was wir Gestalt nannten, koinzidieren, wurde früher ausgesprochen (vgl. o. S. 61, 80, 81, 104). Aber auch diese Lebendigkeit ist eine ewige.

Dann müßte jedoch, so werden wir hier schließen müssen, auch der Begriff der Metamorphose eine ewige Metamorphose anzeigen[3]. Den Begriff der Metamorphose aber hat

---

[1]) Im einleitenden Abschnitt von ,,Bildung und Umbildung organischer Naturen".

[2]) ,,Gestalt" bedeutet an der zitierten Stelle etwas Statarisches, also zu unserem Begriff von Gestalt in keiner Beziehung Stehendes.

[3]) So faßt denn auch Hegel in der ,,Enzyklopädie" § 249 die Metamorphose als eine ewige. Diese Auffassung ist für unseren Gang

Goethe ursprünglich nur bei der Betrachtung der Pflanzen und Insekten angewandt und er bestimmt ihn (in dem dritten Kapitel der „Vorträge über die drei ersten Kapitel . . .") als Begriff einer „sukzessiven Verwandlung identischer Teile neben- oder nacheinander". Die hier gemeinte Sukzession ist unbestreitbar eine teilweise wirklich zeitliche, keine ewige Sukzession. Das Hinausstreben der Keimblätter zum Stengel und weiter zu Kelch, Krone, Befruchtungsorganen, ebenso wie das der Raupe zum Schmetterling, ist ein in die Zeit fallendes Übergehen, ist reales Werden, wobei „real" hier, undefiniert, nur ein Hinweis auf empirisch zeitliches Werden sein soll. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Goethe nicht umhin kann, an diesem Punkt das Gebiet äußerlicher Betrachtung wenigstens zu streifen, d. h. daß er äußerliche Ursachen hier mit heranziehen muß[1]). So berührt er denn,

---

so wichtig, daß wir den größten Teil dieses Paragraphen zum Vergleich hier abschreiben: „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchen zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur teils nur Inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher existierende Metamorphose beschränkt. Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinander zu fallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen: der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus dem niedrigeren usw. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen."

[1]) Was wir unter innerlicher, immanenter Betrachtung verstehen, versucht alles bisher Vorgetragene ins Licht zu setzen. Die Redeweise von äußerlicher Betrachtung ist vorerst nur negativ, eben als nicht immanente charakterisiert. Ganz und gar aber liegt darin nicht das mindeste Werturteil über sie. Im Gegenteil. Es sei daran erinnert, daß wir hier noch in dem Abschnitt über die

sehr sporadisch und ungenügend und so, daß man den inneren Widerstand der Materie wie seinen gegen die Materie ziemlich deutlich spüren kann, äußere Einflüsse und deutet Kausalprozesse an: man vergleiche in dieser Hinsicht die §§ 13, 26 bis 28, 45, 81ff. in der „Metamorphose der Pflanzen". Es ist damit zugleich das Gebiet umrissen, wo er hypothetisch verfahren muß, und seine sachte Formulierung alles hierhin Gehörigen fällt gegenüber der sonstigen bestimmten Art des Vortrags sehr stark auf.

Indem bei dieser sukzessiven Metamorphose die Zeitstellen gegeneinander indifferent geworden sind, erhebt sich ganz von selbst und unabweisbar die Frage nach der Ursache gerade dieser und keiner anderen qualitativen ausfüllenden Bestimmtheit ihrer. Ein Kausalgesetz ist als Gesetz ein einiger zeitloser Gedanke, dessen Inhalt jedoch auf Determination gerade zeitlicher Prozesse gerichtet ist. Deshalb müssen Kausalprozesse, wie die Zeit selbst, als eindeutig gerichtet angesehen werden. Unter Zugrundelegung eines Kausalgesetzes hat ein bestimmter, vorzugebender Anfangszustand ganz bestimmte sukzessive Folgen bis ins Unendliche, und wenn in dieser Reihe etwas Dienliches und Erfreuliches entspringt, so muß dieses entweder als zufällig oder als äußerlich zweckhaft gesetzt betrachtet werden. Das Maß des Gesetzes ist hier dem Geschehen gegenüber ursprünglich transzendent, wenn es auch im ausgesprochenen Gesetz selber als ihm immanent gesetzt ist. (Zusammensetzung zu einem Unzusammensetzbaren.) In diesem Sinne ist die heutigen Tags so selbstverständlich gewordene Aussage, daß alles Leben und Geschehen unter ehernen Gesetzen steht, die den einzelnen Fall determinieren, etwas ganz Ungeheures und im tiefsten Grunde Unverständliches. Wenn dagegen etwa Spinoza und Goethe, anscheinend dasselbe sagend, sie fast als das Deutlichste und Klarste, als das anschaulich Faßbarste hinstellen, so beziehen sie sich keineswegs auf diese an kausalen Prozessen zur Erscheinung kommenden Gesetze, sondern auf ewige, nur im produktiven Denken erschaubare

---

spekulative Philosophie stehen, deren tiefes aber freilich einseitiges Recht es herauszustellen gilt. Unser letztes Ziel ist dagegen gerade der Nachweis der Gleichberechtigung beider Betrachtungen oder, genauer, der Nachweis ihres Ineinanderverschränktseins.

Wesensgesetze, die ewig heißen, weil sie der causa immanens unterliegen. Daß diese letzteren Gesetze verständlich sind, ist selbst durchaus begreiflich, denn das primäre Wissen um sie besteht in ihrem zuständlichen Innehaben, wogegen die anderen Gesetze bestimmte Gedanken sind, deren objektive, beherrschende Kraft, mit der sie sich die Erscheinungen unterwerfen, selbst wieder gedacht werden muß, während sie oben innerlich erfahren wird. Daher es denn sehr verständlich ist, wenn der Positivismus sich weigert, diese beherrschende Kraft selbst wieder zu denken, denn die Aufgabe, die darin sich ausspricht, scheint fast unmöglich zu realisieren und ist überdies in diesem Felde nicht einmal dringend. Wenn Spekulation und positivistischer Kritizismus von Kraft reden, meinen sie — wie hier sich nebenbei ergibt — eben wiederum ganz Verschiedenes[1]).

Nennen wir einmal, um einen Anschluß an die zitierte Hegelstelle zu gewinnen, die Urpflanze den Begriff (eben den konkreten Begriff), dann hilft Hegel hier sich so weiter, daß er sagt: „Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen: der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben." Das ist von seinem Standpunkt aus richtig und nur konsequent, aber sicherlich unterlag Goethe an dieser Stelle einem ebenso lebendigen, dem Hegels freilich ganz entgegengesetzten Empfinden, wenn er die in „gleichgültige Existenzen" auseinander getretenen Momente des Begriffs nun durch ein zwar äußerliches aber gesetzmäßiges Band aneinander knüpfen wollte. Die Differenz, die hierin zum Ausdruck kommt, ist von allgemeinem Interesse; sie ist ein Schulbeispiel für den Unterschied spekulativer und nichtspekulativer Naturphilosophie, überdies noch von besonderer Bedeutung durch die ursprünglich und im Innersten unverrückbar spekulative Ausgangsstellung Goethes. Spekulativ gesehen, ist die empirische zeitliche Abfolge bedeutungslos: mit welchen Modifikationen das zu verstehen ist, wird uns später beschäftigen müssen. Ein Kausalgesetz dagegen bestimmt, unter der ihrer-

---

[1]) Und doch auch wiederum etwas „Ähnliches", „Analoges". Auch hier stoßen wir wieder auf eine rätelhafte „Analogie" ganz Verschiedener.

seits notwendigen Hinzunahme eines Anfangszustands, eine zeitliche Abfolge. Und in dieser Bestimmbarkeit zeitlicher Abfolgen durch ein Gesetz liegt eine schwer zu ermessende Wunderlichkeit, der die Spekulation nicht voll gerecht zu werden scheint. Die Diskrepanz selbst hat für uns hier noch im Stadium des Problems zu verharren. Wesentlich wurde sie an der Sache selbst, an der sukzessiven Verwandlung von Pflanzen und Insekten. Hier hat sie auch Goethe ins Auge gefaßt und, vielleicht erst unbewußt von ihr umgetrieben, später, im Alter, unter dem Titel „Bedenken und Ergebung" so tiefe und herrliche Worte darüber gesagt, daß wir uns nicht enthalten wollen, die Stelle anmerkungsweise ziemlich ungekürzt hierher zu setzen[1]). Von einer „Kluft" zwischen „Idee und Erfahrung" kann natürlich auch der Kritizismus sprechen, doch ist das „auch" hier nur wieder ein bekanntes Begebnis, daß nämlich gleiche Worte hier sehr oft nicht das Gleiche meinen.

[1]) „Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Teilbarkeit uns der Vorstellung nicht erwehren, daß dem Ganzen eine Idee zugrunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen; wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein möchten. Hier treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit, die nicht immer klar ins Bewußtsein tritt, daß zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht. Demohngeachtet bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden. Endlich finden wir bei redlich fortgesetzten Bemühungen, daß der Philosoph wohl möchte recht haben, welcher behauptet, daß keine Idee der Erfahrung völlig kongruiere, aber wohl zugibt, daß Idee und Erfahrung analog sein können, ja müssen. Die Schwierigkeit, Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden, erscheint sehr hinderlich bei aller Naturforschung; die Idee ist unabhängig von Zeit und Raum, die Naturforschung ist in Raum und Zeit beschränkt; daher ist in der Idee Simultanes und Sukzessives innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt, und eine Naturwirkung, die wir der Idee gemäß als simultan und sukzessiv zugleich denken sollen, scheint uns in eine Art Wahnsinn zu versetzen. Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte, und so bleibt der Widerstreit zwischen Aufgefaßtem und Ideiertem immerfort unaufgelöst."

Ein ausgesprochener Beweis aber dafür, daß für Goethe selbst dem Begriff der Metamorphose das Moment der Ewigkeit eigentümlich schien, liegt darin, daß er kein Bedenken trug, ihn in der schon zitierten Stelle der „Vorträge" auf die Mannigfaltigkeit der Teile einer Tierspezies auszudehnen. „Hätten wir aber nötig gehabt, uns durch die Betrachtung der Pflanzen- und Insekten-Metamorphose herauf zu winden, wenn wir nicht hoffen könnten, dadurch auch über die Gestalt der vollkommeneren Tiere einigen Aufschluß zu erhalten? Wir haben dort gesehen, daß aller Betrachtung über Pflanzen und Insekten der Begriff einer sukzessiven Verwandlung identischer Teile neben- oder nacheinander zum Grunde liegen müsse, und nun wird es uns beim Untersuchen der Tierkörper zum größten Vorteil gereichen, wenn wir uns den Begriff einer g l e i c h z e i t i g e n, von der Zeugung an schon bestimmten Metamorphose aneignen können." In diesem Felde erscheint in der Tat das Moment der Ewigkeit in der Metamorphose ganz rein, und die Worte Goethes sind so genau, daß jeder Zusatz überflüssig ist. Es ist aber vielleicht nicht ohne Wert, zu dieser Sachlage vergleichsweise die aus ganz analoger Situation entsprungene Polemik Schopenhauers gegen de Lamarck heranzuziehen[1]). Schopenhauer lehrt bekanntlich, daß sich nach dem Willen jedes Tieres sein Bau gerichtet habe. De Lamarck kommt dem Wortlaut nach zu demselben Ergebnis. Nun ist, wie anderwärts gezeigt, Schopenhauers Wille, als das innere, reale Wesen der äußeren Erscheinung ein zeitlos wollender oder ewiger Wille, während für de Lamarck die Determination der Gestalt durch den Willen ein in die Zeit fallender, sukzessiver Prozeß ist. Es liegt also dieser Differenz derselbe Gegensatz einer ewigen gegenüber einer zeitlichen Metamorphose zugrunde, denn der ungeteilte einfache Willensakt Schopenhauers muß sich gleichfalls in eine Vielheit von gegeneinander nicht sich widersprechenden Gliedern ergießen, muß also diese Widerspruchslosigkeit in sich vermitteln, welche immanente Vermittelung eben ewige Metamorphose ist. Der Unterschied zwischen Goethe und Schopenhauer besteht an diesen Punkten lediglich darin, daß der letztere die Einheit in der Mannigfaltigkeit als Kraft (Wille).

---

[1]) „Wille in der Natur", bei Reclam III, 242ff.

die Mannigfaltigkeit als Äußerung dieser Kraft bestimmte. Schopenhauer greift nun, um sich selbst gegenüber de Lamarck zu begründen, auf die Kantische Lehre von der Idealität der Zeit zurück. „De Lamarck aber konnte nimmer auf den Gedanken kommen, daß der Wille des Tiers, als Ding an sich, außer der Zeit liegen und in diesem Sinne ursprünglicher sein könne, als das Tier selbst[1].“ Aber so sehr mit der beigezogenen Kantischen Lehre, als einem an dieser Stelle echten und rechten Deus ex machina jede weitere Erörterung abgeschnitten ist, so sehr ist auch ihr Ungenügendes deutlich. Für Goethe stellt sich das Problem in dem Augenblick, wo er auf die gegenseitige Bezüglichkeit der Tierspezies zu ihrer Umwelt achtet. Eine jede Spezies ist vorerst bei ihm eine spezifische totale Manifestation des Urtiers und als solche sowohl vermittelt durch das Ganze als auch autochthon. Für eine Vermittelung durch die Umwelt aber, die doch hier notwendig auftaucht, ist somit im Rahmen seiner Betrachtung kein ableitbarer, innerlich geforderter Platz. Anderseits ist gerade diese Vermittelung ganz offenkundig. Die Vermittelung durch das Ganze ist aber causa immanens, die durch die Umwelt — anscheinend — wirkliche empirische Kausalität. Der reine Ausdruck dieser schwierigen Gegenüberstellung ist bei ihm das schon bekannte Schwanken in der kategorialen Fassung: „Zuerst wäre aber der Typus in der Rücksicht zu betrachten, wie die verschiedenen elementaren Naturkräfte auf ihn wirken, und wie er den allgemeinen äußeren Gesetzen bis auf einen gewissen Grad sich gleichfalls fügen muß[2].“ Nach einigen Beispielen gibt er dann die, wie nicht anders zu erwarten, paradoxe Erklärung: „So bildet sich der Adler durch die Luft zur Luft, durch die Berghöhe zur Berghöhe.“ Man könnte den damit bezeichneten Vorgang auch eine schöpferische Anpassung nennen, wobei „Anpassung“ eine Bedeutung hätte, die der von Bergson analysierten[3]) entspräche: Anpassung als schöpferische „Antwort“ auf gesetzte Bedingungen.

Erheblich tief und mit der ganzen Weite des hier von selbst geforderten hohen Standpunkts hat Goethe in dem

---

[1]) l. c. III, 243.

[2]) IV. Kapitel des „Erster Entwurf . . .“.

[3]) „Schöpferische Entwicklung“, bei Diederichs, 1912, S. 64ff.

„Versuch einer allgemeinen Vergleichungslehre"[4]) das Problem von einem allgemeineren Standpunkt aus zu bewältigen versucht. Er entwickelt hier die soeben vorgetragene Lehre gewissermaßen als Korrolar zu seinen allgemeinen teleologischen Ansichten und als eine diese stützende Auffassungsweise. Voraus geht eine lebhaft an Spinoza erinnernde und wohl unter seinem unmittelbaren Einfluß geschriebene Ablehnung der üblichen Zweckkategorie als einer menschlich beschränkten „trivialen" Vorstellungsart, der sich dann ein kurzer Vortrag über eine angemessenere, würdigere Auffassung der die gewöhnliche Zweckbetrachtung in gewisser, nicht abzuleugnender Weise stützenden Erscheinungen anschließt, und zwar entwickelt er diese bessere Auffassung eben an der Darlegung des uns hier als problematisch interessierenden Sachverhalts. Wir sahen, daß überall, wo die Kategorie des Ganzen und der Teile angewandt werden kann, die Möglichkeit besteht, die unter ihr befaßte Totalität als Zweck ihrer selbst anzusehen. Aus diesem Gedankengang heraus ergibt sich die allgemeine Stellung sowohl Goethes als Spinozas zur Finalität von selbst. Teile sind immer harmonisch; sie ergänzen sich indem und dadurch, daß sie sich widersprechen. Diese Betrachtung aber deutet vorerst nur auf die spezifische Totalität in sich selbst, nicht auf ihr Verhältnis zu anderen Totalitäten oder gar zur Umwelt. Nun haben aber Tiere und Pflanzen eine Art von harmonischer Beziehung zur Umwelt, und in gleicher Weise scheinen die Lebenskreise etwa der Pflanzen und Tiere aufeinander angelegt zu sein, so daß an dieser letzteren Beziehung wohl leicht eine teleologische Auffassung entspringen mag, und zwar offensichtlich und paradoxer Weise um so leichter und dringlicher, je mehr man vorher die Unzugänglichkeit und innere Totalität des organischen Wesens betont hat. Eine gewöhnliche Zweckbetrachtung läuft nun immer in einer fortschreitenden Linie: Eines ist für ein Anderes da, dieses wieder für ein weiteres Anderes usw., und das für wird als wirkender Grund gedacht: z. B. „der Fisch ist für das Wasser da" (l. c.). Zwischen beiden besteht eine eindeutige Beziehung; das Dasein des Fisches

[4]) Zuerst 1892 im 7. Band der Naturwissensch. Schriften der Weimarer Ausgabe von Rudolf Steiner veröffentlicht. Siehe Heynacher l. c. S. 236ff.

ist bestimmt durch das Dasein des Wassers. nicht auch umgekehrt. Will man dieser Vorstellungsweise entgehen, so kann dies nur durch eine Rückbeugung des Ansatzes geschehen, d. h. im Beispiel durch den Satz, daß das Wasser eben so sehr für den Fisch da ist, daß beide also gegenseitig sowohl bestimmend als auch bestimmt sind. Nun ist dieser Ansatz ja, wie wir wissen, geradezu konstitutiv für das gegenseitige Verhältnis von Teilen eines Ganzen, hat aber hier auch den Begriff der ewigen Kausalität, der causa immanens, zur notwendigen Folge. Trotzdem benutzt Goethe ihn für das fragliche Problem mit der notwendigen Umbiegung der ewigen in eine zeitliche Kausalität: aus der causa immanens wird dadurch eine reale Wechselwirkung. Goethe spricht dies (l. c.) folgendermaßen aus: „Der Mensch, indem er alle Dinge auf sich bezieht, wird dadurch genötigt, allen Dingen eine innere Bestimmung nach außen zu geben, und es wird ihm dieses um so bequemer, da ein jedes Ding, das leben soll, ohne eine vollkommene Organisation gar nicht gedacht werden kann[1]. Indem nun diese vollkommene Organisation nach innen zu höchst rein bestimmt und bedingt ist, so muß[2] sie

[1] Dieser Satz ist sehr merkwürdig, aber wohl verständlich. Goethe gibt sich in ihm Rechenschaft über seine eigene Grundanschauung, die doch darin besteht, einem jeden Dinge „eine innere Bestimmung nach außen zu geben", jedes also als Ausdruck, Darstellung, Manifestation unmittelbar anzuschauen. Das Innere erscheint hier notwendig, und es gibt nichts Inneres, was nicht zur Erscheinung käme, wie anderseits auch nichts Äußeres, was nicht Erscheinung eines Inneren wäre. Alles also ist Erscheinung. Das klingt wieder ganz kantisch, ist es aber nicht; denn bei Kant ist das Erscheinung-Sein von Allem nur subjektiv notwendig, an sich aber zufällig, hier dagegen objektiv notwendig. Das Ansichsein hat, wie Goethe schön ausdrückt, eine „innere Bestimmung nach außen". Hegel bildet (Enzyklopädie § 131) die Formulierung: „Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung." Der Übereinstimmung mit Goethe war er sich dabei voll bewußt: vgl. den § 140. — Weshalb wir aber diese Vorstellungsart gebrauchen und gebrauchen können, und das will der Goethesatz doch aussprechen, ist noch sehr zögernd und unzulänglich, wenngleich durchaus richtig gesagt. Steiner setzt die ganze Abhandlung in den Anfang der 90er Jahre; sie liegt noch in Goethes Handschrift vor.

[2] Dieses „muß" an dieser Stelle ist in Wahrheit ein bloß faktisches „ist"; denn aus dem Begriff einer vollkommenen inneren Or-

auch nach außen ebenso reine Verhältnisse finden, da sie auch von außen nur unter gewissen Bedingungen und in gewissen Verhältnissen existieren kann. So sehen wir auf der Erde, in dem Wasser, in der Luft die mannigfaltigsten Gestalten der Tiere sich bewegen, und nach dem gemeinsten Begriff sind diesen Geschöpten die Organe angeschaffen, damit sie die verschiedenen Bewegungen hervorbringen und die verschiedenen Existenzen erhalten können. Wird uns aber nicht schon die Urkraft der Natur, die Weisheit eines denkenden Wesens, welches wir derselben unterzulegen pflegen, respektabler, wenn wir selbst ihre Kraft bedingt annehmen und einsehen, daß sie ebenso gut von außen als nach außen, von innen als nach innen bildet? Der Fisch ist für das Wasser da, scheint mir weniger zu sagen als: der Fisch ist in dem Wasser und durch das Wasser da . . . Dieses wäre also die erste und allgemeinste Betrachtung: von innen nach außen und von außen nach innen. Die entschiedene Gestalt ist gleichsam der innere Kern, welcher durch die Determination des äußeren Elementes sich verschieden bildet. Eben dadurch erhält ein Tier seine Zweckmäßigkeit nach außen, weil es von außen so gut als von innen gebildet worden; und was noch mehr, aber natürlich ist, weil das äußere Element die äußere Gestalt eher nach sich als die innere umbilden kann. Wir können dieses am besten bei den Robbenarten sehen, deren Äußeres soviel von der Fischgestalt annimmt, wenn ihr Skelett uns noch das vollkommene vierfüßige Tier darstellt." So einfach und fast selbstverständlich das hierin Gesagte auf den ersten Blick zu sein scheint, so schwierig ist doch die ganze Vorstellung. Was ist z. B. die „entschiedene Gestalt"? Das Ganze, also das Urtier, kann sie nicht sein, denn dieses ist seinem Begriff nach das Grenzenlose, also nicht „entschieden". Ganz abgesehen davon, daß es nicht als Glied eines Kausalzusammenhangs, als welcher immer nur unter Erscheinungen stattfinden oder gesetzt werden kann, denkbar ist. Das entschiedene Tier selbst, als singuläre Manifestation, kann es auch nicht sein, denn dieses soll ja erst Produkt der Einwirkung der Umwelt auf die fragliche

ganisation folgt noch nicht, daß sie auch nach außen hin harmonisch gebildet ist. Vielmehr liegt gerade das Problem, an dem Goethe hier arbeitet, in diesem „muß".

„entschiedene Gestalt" sein. Aber überhaupt ist die Kategorie einer realen Wechselwirkung zwischen an sich Selbständigen, also zwischen solchen, deren Selbständigkeit nicht, wie bei der causa immanens, nur in ihrem gegenseitigen Verhältnis besteht, eine äußerst dunkle, wenn nicht unmögliche. Die Spekulation kann sehr wohl von einer echten Wechselwirkung sprechen: die intellektuale Anschauung ist ja eine lebendige Darstellung von ihr; lebendige Korrelativität ist nichts anderes als sie. Aber wie soll man sie im realen empirisch zeitlichen Prozeß denken? Die Zeit ist gerichtet, unumkehrbar, und eine reale Kausierung scheint doch ihrem Wesen nach ein zeitlicher Vorgang zu sein.

Doch genug von diesen Schwierigkeiten. Was gezeigt werden mußte, ist geschehen. Eine Grenze der Goetheschen und allgemein der spekulativen Betrachtungsweise ist sichtbar geworden, auf die sie selbst bei konsequentem Fortgang stößt. Sie liegt allgemein an dem Problem des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit, von wesentlichem und empirischem Bewußtsein, von spekulativer und realer empirischer Wirklichkeit. Sie k a n n überbrückt werden, denn was könnte man schließlich nicht alles unter Zuhilfenahme äußerlicher Hypothesen zustande bringen? Aber wesentlich ist die Einsicht, daß es eben Hypothesen sind, denen man sich bei diesem Versuch überlassen muß, wie dies das Beispiel Goethes klar zeigt. Daß das Verstehen Diltheys auf analoge Probleme stößt, wurde früher angedeutet. Auch dort begegnete uns ein Begriff von Wechselwirkung. Bei Bergson und Husserl wird sich dieselbe Schwierigkeit nur in anderem Gewand von neuem einstellen. Ja, es gibt kein der Spekulation unterwerfbares Gebiet und keinen spekulativen Denker, bei dem sie nicht in irgendeiner Form aufträte.

Eine letzte Bemerkung über den Typus Goethes, so wie er uns in seinen botanischen und anatomisch-zoologischen Schriften entgegentritt, bleibt noch abschließend beizubringen. So viel ist ja sicher, daß das Urtier und die Urpflanze, als Ganze betrachtet, niemals a l s solche in der Erscheinung sich darstellen können, wenn gleich alles Erscheinende eine Darstellung von ihnen ist. Sie haben daran, daß sie zur Erscheinung, zur Manifestation, gelangen, ihr Wesen; aber dieses Wesen selbst kann offenbar eben deshalb nicht erscheinen.

Und doch hat Goethe anscheinend in den früheren Zeiten seiner Studien nach der Urpflanze selbst als einer Erscheinung gesucht. Am 17. 4. 87 schreibt er aus Palermo: „Im Angesicht so vielerlei neuen und erneuten Gebildes, fiel mir die alte Grille wieder ein, ob ich nicht unter dieser Schar die Urpflanze entdecken könnte? Eine solche muß es denn doch geben: woran würde ich sonst erkennen, daß dieses oder jenes Gebilde eine Pflanze sei, wenn sie nicht alle nach einem Muster gebildet wären[1].“ Später hat er, zweifelsohne mit unter dem wohltätigen Einfluß Schillers, diese seine Meinung zurecht gerückt und über seine eigene Methode ein, wie wir sahen, sehr explizites, durchaus zutreffendes Bewußtsein entwickelt, welches höchstwahrscheinlich noch viel weitgehender und tiefer war, als er es bei seiner Scheu vor dem Aussprechen letzter philosophischer Ansichten zum Ausdruck brachte. Er wußte, daß die Urpflanze und das Urtier Ideen waren, und wenn er in diesem Namen als der Schüler von Kant und Schiller erscheint, so wußte er anderseits sehr genau, daß er damit konkrete Ideen, Manifestationen der Einen konkreten Idee im Sinne hatte. Sie *existieren nicht*, aber sie sind auch in dieser Hinsicht mehr als bloße Ideen, denn sie haben ein *reines Sein*. Und wir gestehen gern, daß für uns die Einsicht: daß Goethes erstes und instinktives Befremden Schiller gegenüber, als dieser seine Urpflanze eine Idee nannte, in einem gewissen tieferen Sinn durchaus berechtigt war, eine innere Befriedigung bedeutet. Den tiefen Instinkt großer Naturen sieht man nur ungern getäuscht.

4. Das Wort „Urphänomen“, das wir in der Kapitelüberschrift vorausschickten, scheint Goethe speziell für seine Darstellung der *Farbenlehre* gebildet zu haben. Seine Bedeutung unterscheidet sich in sehr bestimmter Weise von dem Begriff der Urpflanze und dem des Urtiers, hängt aber mit beiden auf das Innigste zusammen, so wie Vorder- und Rückseite einer Ebene zusammengehören und in ziemlich genauer Analogie hierzu. Ist der Typus, das Urbildliche, Urbedingte, ein *Inneres*,

---

[1]) „Italienische Reise“. Der letzte Satz weicht schon wieder seiner inneren Struktur nach von der Auffassung der Urpflanze als einer konkret vorkommenden fühlbar ab. Er klingt und ist in der Tat phänomenologisch gedacht: die Urpflanze, das Wesen, als Bedingung der Anerkennung eines Besonderen als eines solchen.

so ist das Urphänomen ein Äußeres, genauer das Äußere eines, hier freilich anderen, Inneren.

Unter diesem Gesichtswinkel werden wir im folgenden versuchen, die Goethesche Konzeption der Farbenlehre zu betrachten und dabei ungezwungen aus ihm Inhalt und Form seiner Thesen hinsichtlich sowohl der Farbe selbst, als auch seiner Methode entwickeln können. Denn eigentlich ist in dem soeben gegebenen Ansatz implizit schon alles philosophisch Wesentliche befaßt. Gar sehr ferne liegt es uns, mit dieser Behauptung eine durch 18 lange Jahre hindurch mit unendlicher Bemühung zum Abschluß gebrachte Arbeit eines großen Denkers auf einen coup d'oeil hin durchdringen zu wollen. Wird doch vielmehr gerade der überreiche Gehalt an wohlgeordneten empirischen Erfahrungen, auf denen der einzelwissenschaftliche Wert dieses Werkes, das mit dem Anspruch auf einen solchen nachdrücklichst auftritt, nur eine verschwindende Beachtung finden können. Auf der anderen Seite ziemt es wohl der Philosophie, weil es in ihrem Wesen liegt, alle Mannigfaltigkeit und so auch die eines ausgedehnten wissenschaftlichen Ganges von einem einheitlichen Punkt aus bewältigen zu wollen. Einheit und Mannigfaltigkeit sind die Scylla und Charybdis der Philosophen, und ob man zwischen ihnen ungeschädigt nicht hindurchsegeln kann, weil es objektiv unmöglich ist, oder bloß subjektiv bisher noch nicht geleistet, ist wohl noch immer eine offene Frage. Auf jeden Fall ergreifen wir daher bei unserem besonderen Vorhaben wieder einmal die Partei der Einheit und versuchen, die unendliche Mannigfaltigkeit der Goetheschen Farbenlehre aus dem herausgestellten Grundgedanken in den allgemeinsten Zügen zu interpretieren. Eine Entscheidung zwischen Goethe und Newton anzustreben, liegt unmittelbar ganz außerhalb unserer Absicht, obwohl sich ein Eingehen auf die inhaltlichen Behauptungen insonders Goethes nicht vermeiden läßt, denn die Form, das gesuchte Urphänomen also, kann bei Goethe nicht vom Inhalt getrennt werden. Vielmehr liegt in dieser Untrennbarkeit beider gerade ein, auf die analoge Unmöglichkeit in seiner Botanik und Zoologie zurückweisendes Charakteristikum seiner, wie der spekulativen Denkweise überhaupt. Die Form hat bei ihm einen inhaltlichen Ertrag; indem er gewisse Phänomene Urphänomene nennt, ist er schon bedingt, kann er

nicht mehr jeden beliebigen Inhalt in sie einfüllen. Und dieselbe Verknüpfung können wir auch so aussprechen: daß seine Idee auch in der Farbenlehre konstitutiv ist. Wenn jedoch auch eine „wissenschaftliche" Entscheidung zwischen Goethe und Newton hier nicht erstrebt wird, so wird doch die Diskussion der immanenten Problematik dieser grundverschiedenen Betrachtungsweisen den allerdings erst im letzten Abschnitt realisierbaren Ertrag haben, das ganze Problem (ob Goethe oder Newton im Recht ist) als ein wissenschaftlich wesentlich unlösbares, weil innerhalb der Sphäre der Wissenschaft gar nicht vorhandenes, zu erweisen.

Die Einsicht in die Bedeutung des Begriffs „Urphänomen" setzt voraus, daß man genau weiß, was Goethe ein Phänomen überhaupt nennt. Und in der Tat ist in diesem Begriff des Phänomens schon sehr viel vorbereitet von dem, was an philosophischem Gehalt in der Breite der Farbenlehre sich auseinander legt. „Phänomen" ist nun vor allem für Goethe weder ein kantisches Phänomen, noch und ganz besonders kein erkenntnistheoretischer Konstruktionsbegriff etwa von der Bedeutung des rein sinnlich Gegebenen. Phänomen ist ihm vielmehr stets *Ausdruck* eines Inneren, also ein wesentlich philosophischer, genauer spekulativer Begriff. Es ist Erscheinung als die notwendige äußere Darstellung eines Wesentlichen, dessen Wesen darin besteht, zur Erscheinung zu kommen (vgl. o. S. 152 Anm. 1 u. S. 154). Daraus folgt unmittelbar, daß der *primäre* Ausdruck des Wesens, dieses als das innere Gesetz und Maß der Erscheinung betrachtet, das Phänomen *selbst ist*, denn das Wesen, als Inneres, ist unaussprechbar und unendlich. „Das Höchste wäre: zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre[1])." Das ist keineswegs kantisch. Auch für Kant ist alles Faktische schon Theorie und ist dies so sehr, daß eine neuere Schule mit Recht das echte allseitig bestimmte Faktum den unendlich fernen Punkt nennt, dem sich die Forschung immer nur annähert, ohne ihn jemals wirklich erreichen zu können. Aber das Goethesche „sie selbst sind die Lehre" meint anderes. Teils ist dieser Satz offenbar

---

[1]) „Maximen und Reflexionen".

unwahr: kein Phänomen ist Lehre, sondern eben Phänomen. Insofern anderseits die Erscheinung das erscheinende Wesen ist, ist das Phänomen die Lehre, denn die Lehre — und das bedeutet bei Goethe niemals kausal erklärende Theorie — ist das Wesen als inneres Gesetz und Maß. Das Faktum des Kritizismus ist Produkt und sehr paradoxer Weise primäres Produkt aus den ebenso primären Faktoren der Erscheinung und der Hypothesis; das Faktum Goethes ist das erscheinende Wesen. Wenn Goethe sagt, das Phänomen sei die Lehre, so spricht er, der inneren logischen Form nach, genau dasselbe aus, wie wenn Hegel uns versichert, das Positive sei das Negative. Phänomen und Lehre sind Entgegengesetzte; Goethe hebt diesen Gegensatz auf; das Phänomen, das die Lehre ist, ist „der aufgehobene Gegensatz, aber als Seite des Gegensatzes selbst“[1]). Schopenhauer nannte, wie früher behandelt wurde (o. S. 87) Urteile von der Art, wie die soeben erwähnten Goethes und Hegels, „κατ' ἐξοχήν philosophische Wahrheit.“

Ist nun „Phänomen“ das erscheinende Wesen, so ist es notwendig eine Einschränkung im strengen Sinn dieses Begriffs. Diese Notwendigkeit findet sich ausgesprochen im § 695 des Didaktischen Teils (T. I.) des Entwurfs zur Farbenlehre: „Entstehen der Farbe und Sichentscheiden ist eins. Wenn das Licht mit einer allgemeinen Gleichgültigkeit sich und die Gegenstände darstellt und uns von einer bedeutungslosen Gegenwart gewiß macht, so zeigt sich die Farbe jeder Zeit spezifisch, charakteristisch, bedeutend.“ Der gesperrte Teil dieses § ist ohne den tragenden philosophischen Zusammenhang ganz unverständlich. Bei Newton würde er eine lächerliche „Selbstverständlichkeit“[2]) sein, der uns tautologisch versicherte, die bestimmte Farbe sei die bestimmte Farbe.

---

[1]) Hegel, „Logik“ IV S. 50.

[2]) Der Satz Goethes ist ein gutes Beispiel dafür, daß manche sog. Selbstverständlichkeiten in der Philosophie eben keine sind. Irgend ein Dichter, wir glauben Heine, hat einmal der Philosophie den amüsanten Vorzug vindiziert, stets nur grade die Selbstverständlichkeiten auszusagen. Man hat das teils sogar von philosophischer Seite in dem Gefühl einer gewissen zugrunde liegenden Wahrheit aufgegriffen und sich der doch immerhin erheblichen Lächerlichkeit dieser Situation so zu entziehen gesucht, daß man in der Tat nun sich als einen solchen ganz besonderen Kauz ausgab, der nun einmal an dergleichen Sätzen und Erkenntnissen seinen Spaß und seine Befriedi-

Es ist klar, daß Goethe in diesem Satz die bestimmten Farben selbst noch vermitteln will. Nun sind aber diese ein empirisch unbestreitbar Letztes, Undurchdringliches. Sollen Sie daher trotzdem vermittelt werden, so kann das nur durch sie selbst geschehen, durch die partielle Identität ihrer Bestimmtheit mit einem Ganzen, also dadurch, daß sie als Einschränkungen begriffen werden. Goethe behandelt also die Farben, wenn er sie selbst noch als solche vermitteln will, genetisch. Aber tut Newton das nicht auch? Läßt er nicht die Farben auf Grund ihrer diversen Refrangibilität vermittels des Prismas entstehen? Wie es nun auch mit dieser Lehre stehen mag, soviel kann gesagt werden, daß das nur scheinbar eine genetische Ansicht ist oder besser, daß hier zwei verschiedene Begriffe von Genesis im Spiel sind. Denn die Farben selbst sind in ihrer sinnlichen Bestimmtheit (resp. in der dieser korrespondierenden, sie kausierenden, quantitativen Bestimmtheit) für Newton schon vorhanden, und der prismatische Versuch entbindet sie nur. Das ist nicht Genesis der Farbe selbst, sondern Genesis unserer Farbempfindung, nach ihrer objektiven Seite hin betrachtet. Das ist vor allem Genesis in dem Sinne einer kausal determinierten Veränderung, bei der die bestimmte Ursache (Prisma und schon an sich bestimmte Farbäquivalente) die Bestimmtheit der Wirkung erklärt. Also nicht Genesis als Genesis sondern als Veränderung, als hinzugedachtes Band zwischen an sich Selbständigen. Wenn Goethe dagegen vom „Entstehen“ der Farbe spricht, so meint er nicht Veränderungen als zeitliche Vorgänge, sondern durchaus

---

gung fände. Teils hat man mit ebensoviel Energie diese Situation objektiv gemacht, indem man verkündete, es gäbe überhaupt keine Selbstverständlichkeiten. Beides wirklich sehr sonderbare Auswege, wenigstens im Hinblick auf die historisch vorliegenden großen Gedankenwerke, die doch so ziemlich durchweg, ganz oder zum größten Teil, spekulativ sind. Denn der spekulative Satz ist ebensosehr selbstverständlich, wie ganz und gar nicht selbstverständlich und in demselben Sinn wie ein Organismus beides zugleich ist. Er muß so sein, wenn Philosophie (allerdings nur, insofern sie spekulative Philosophie ist) aus der Identität mit sich selbst entspringt. Unsere Entwicklungen über die analytische und zugleich synthetische Natur spekulativer Sätze haben hierauf unmittelbaren Bezug. Der spekulative Satz ist immer, um mit Goethe zu sprechen, ein „offenbar Geheimnis".

Genesis der Farben als farbiger, Genesis von Qualität also. Die Farben als farbige haben eine Natur, die sich in ihnen manifestiert. Entstehen ist also hier gleich Manifestation, Ausdruck, im Sinne von unzeitlichem Vorgang; es ist das Manifestieren, Ausdrücken.

Mit der Genesis der Farbqualität hat es Newton sehr leicht, denn er ignoriert sie und kann sie ignorieren, weil sie wesentlich als physiologisch-psychischer, kausal bedingter Effekt im Subjekt gesetzt wird. Die analoge Problemlage bei Goethe ist hier sehr viel schwieriger und in der Tat dunkler; denn wenn er sagt, die Natur der Farbe liege darin, ein *σκιερόν* zu sein, sie entstehe also aus Licht und Finsternis, so gehen in dieser Aussage auf eine schwer durchdringbare Weise die uns so geläufige und bequeme Scheidung von subjektiv-psychologischer und objektiv-physikalischer Seite zusammen. Man darf nämlich keineswegs sagen, daß Goethes Untersuchungen, vielleicht ihm selbst unbewußt, nur auf die subjektive, innerliche Seite, auf das Wesen also der Farbe, insofern sie empfunden ist, gerichtet sind. Diese Wendung hat Schopenhauer in gewisser Hinsicht in seiner Abhandlung „über das Sehen und die Farben" dem Kern der Goetheschen Meinung gegeben: Auch ihm ist die Farbe ein Schattiges. Aber der Schatten kommt bei ihm nicht von einer Finsternis, aus deren mystischer Vereinigung mit dem Licht die schattigen Farben entspringen, sondern aus einer Teilung der vollen Tätigkeit der Retina, welche Teilung bezeichnenderweise als qualitative Teilung[1]) auftritt, eine Art von spekulativem Pferdefuß, der notwendig hier zum Vorschein kommt, der aber Schopenhauer anscheinend doch, trotz aller seiner gewaltigen Liebe für die eigenen Geistesprodukte, bei der Neuauflage der Abhandlung einiges Bedenken erregt hat[2]). Ist also bei Schopenhauer die Farbe primär von subjektiver Natur, eine „Funktion des Auges" (l. c. S. 80), so kann das in gleicher Weise von Goethe nicht gesagt werden, wenn es auch sehr schwer fällt — darin liegt eben die Merkwürdigkeit

---

[1]) l. c. (Ausgabe Reclam) § 5 „Qualitativ geteilte Tätigkeit der Retina".

[2]) Vgl. in dieser Hinsicht den § 6 der Abhandlung, der sozusagen ein Versuch ist, die Kategorien der Spekulation in Bausch und Bogen zu erledigen und das Richtige an ihr, als ein Korrolat seiner endlich entdeckten Farbentheorie darzustellen.

dieser Problemlage — auszusprechen, was die Farbe noch sein soll, wenn sie weder von rein subjektiver, noch von rein objektiver Natur ist.

In diesem ganzen Fragezusammenhang stößt man auf die Grenzen der philosophischen Durchdringung, die Goethe seiner Konzeption zuteil werden ließ. Die Probleme sind den Grenzfragen, die uns in der Botanik und Zoologie entgegentraten, teils analog, teils sind sie schwieriger und komplizierter als sie, wenn sie auch immer das umfassende Gebiet mit jenen teilen, das vorläufig und äußerlich hinreichend umschrieben ist als die Frage nach dem Verhältnis zeitlich kausaler zu ewig wesentlichen Gesetzen. Wenn es erlaubt ist, hier eine Vermutung beizubringen, die für uns persönlich zwar ziemliche Evidenz hat, immerhin aber nicht so vollkommen deutlich durch Aussprüche Goethes zu belegen ist, die mehr geahnt und geglaubt als gewußt und bewiesen werden kann, so möchten wir die philosophischen Gedankengänge des alten Goethe als wesentlich mit diesen Fragen beschäftigt ansehen. Von hier aus wurde ihm z. B. der Begriff der Kausalität begreiflicherweise wichtig, über den er einige Gedanken in den Prosasprüchen in ziemlich unmethodischer Form niedergelegt hat, denen man zu gleicher Zeit die Tiefe des Gesichtspunkts und das ihm selbst ungenügende Gelingen anmerkt: Wie gesagt, wenn man will, denn etwas Sicheres und Eindeutiges läßt sich diesen Sprüchen nicht ohne ein weiterführendes Mitdenken abgewinnen. Auch das vielsagende Schweigen Goethes gegenüber der Farbenlehre Schopenhauers möchten wir gerne in diese Region verlegen. Nicht als ob wir die Schopenhauersche Theorie für eine so epochemachende Leistung ansähen, der gegenüber Goethe sich nur in Schweigen hüllen konnte, im Gegenteil. Aber immerhin merkt man ihr doch an, daß sie ein Philosoph geschrieben hat, also ein Denker, dem es wesentlich um eine gedankliche Durchdringung der eigenen Denkmittel zu tun war. Auf die Fragen, was Farbe überhaupt sei, was Licht, welches Verhältnis zwischen physiologischen physischen und chemischen Farben obwalte, welcher Art die hier vorkommenden Kausalitäten und Gesetze seien, erhält man bei ihm doch eine nach Maßgabe seiner Kräfte klare Antwort. Und man muß in dieser Hinsicht mit dieser Abhandlung das Vorwort und die Einleitung zu Goethes Farbenlehre vergleichen, um den ganzen Abstand zu begreifen, um vor allem

klar zu fühlen, daß Goethe entweder eine geschlossene Philosophie vorlegen, oder eben in einem dunklen Gefühl von der in sich geschlossenen Eigenart seiner Kategorien schweigen mußte. Nicht welche Theorie, sondern ob Theorie überhaupt, im Sinne kausal erklärender Theorie, auf diesem Felde angebracht oder notwendig sei: das war die zwischen ihnen schwebende, unausgesprochene Frage. Und dann kam Schopenhauer und verkündete ihm mit aller jugendlichen und insonders Schopenhauerischen Naivität und Selbstgefälligkeit, er, Goethe, habe zwar die Phänomene sehr hübsch geordnet, aber keine „Theorie" gegeben, als welche er hiermit in voller Evidenz ergebenst nachliefere. Hätte Goethe die späteren Invektiven Schopenhauers gegen Schelling und Hegel gelesen, so würde er mal wieder Gelegenheit gehabt haben, die saubere Genauigkeit seines Gefühlsurteils gegenüber Menschen und Gedanken dankbar festzustellen.

Wollen wir nun versuchen, wie es doch unsere Absicht ist, rein auszusprechen, was der Begriff des Urphänomens für eine Bedeutung habe, so können wir uns einem, wenn auch noch so gedrängten, Eingehen auf die hier aufgerührten Fragen nicht entziehen. Denn die Umschreibung, die Goethe explizit diesem Begriff gegeben hat, ist zwar richtig, aber welchen wirklichen, inneren Gewinn hätten wir davon, wenn wir diese Bestimmungen einfach wiederholten, wenn wir nicht darnach wenigstens trachteten, sie selbst wieder zu begreifen, sie als die notwendige äußerste Gedankenkontur eines sehr tief strömenden geschlossenen Gedankenzuges zu erfassen? Wir können uns hier nur wiederholen, indem wir sagen, daß das Urphänomen, kein isoliertes, an sich selbst vor anderen Phänomenen ausgezeichnetes, besonders einfaches Phänomen ist, sondern daß es dazu *wird* bei Goethe und infolge der geschlossenen Rundheit seines spekulativen Denkens. Unser Weg geht dabei von außen nach innen; er greift eine Bestimmung der Farbenlehre auf, versenkt sich in sie und versucht, sie und alle anderen Bestimmungen aus einem einheitlichen Grunde zu begreifen.

Für Newton (der einzelne Name als Vertreter einer geschlossenen, bis auf unsere Tage hin mächtigen Anschauung angesehen) gibt es ein materielles Auge und eine materielle Außenwelt, sodann Wirkungen zwischen ihnen, deren einige einen psychischen Effekt, die subjektiven Farbempfindungen, haben. Farbe ist ihm daher die von einer bestimmten physi-

kalischen Ursache bestimmte psychische Wirkung. Was er in seiner Optik betrachtet, sind die Farben als bestimmte Ursachen dieser bestimmten Wirkungen. Ausschaltung des Subjekts wird immer mehr erstrebt bis zur idealen d. h. völligen Negation. Die subjektive Wirkung, die Farbe, ist nur das Sprungbrett, von der man zu einer objektiven Ursache übergeht. Variieren die subjektiven Wirkungen, so variieren auch die objektiven Ursachen. Und zwischen diesen letzteren stellt man nun hypothetisch diejenigen kausalen Zusammenhänge her, auf welche es letzthin von vornherein abgesehen war. Die Farbe selbst ist hier ein zufälliger, obwohl oder gerade weil sie ein streng kausal determinierter Effekt ist. Ihre Notwendigkeit ist eine ihr selbst äußerliche.

Stellen wir dem nun die Meinung Goethes gegenüber, wie sie aus Vorwort und Einleitung zur Farbenlehre, sodann implizit aus dem ganzen Werk hervorgeht. Als Erstes hat hier der Satz des Vorworts zu stehen, daß die ganze Natur es ist, die sich durch Farbe und Licht „ganz . . . dem Sinne des Auges besonders offenbaren will." „Ebenso entdeckt sich die ganze Natur einem anderen Sinne. Man schließe das Auge, man öffne, man schärfe das Ohr, und vom leisesten Hauch bis zum wildesten Geräusch, vom einfachsten Klang bis zur höchsten Zusammenstimmung, von dem heftigsten leidenschaftlichen Schrei bis zum sanftesten Worte der Vernunft ist es nur die Natur, die spricht, ihr Dasein, ihre Kraft, ihr Leben und ihre Verhältnisse offenbart, so daß ein Blinder, dem das unendlich Sichtbare versagt ist, im Hörbaren ein unendlich Lebendiges fassen kann." Man erinnere sich einer früher schon flüchtig erwähnten Goethestelle über das Eigenleben des Auges. In der Einleitung kommt hier hinzu: „daß das Auge keine Form sehe, indem Hell, Dunkel und Farbe zusammen allein dasjenige ausmachen, was den Gegenstand vom Gegenstand . . . unterscheidet. Und so erbauen wir aus diesen dreien die sichtbare Welt und machen dadurch zugleich die Malerei möglich, welche auf der Tafel eine weit vollkommner sichtbare Welt, als die wirkliche sein kann, hervorzubringen vermag." Was ist demnach Farbe? Sie ist „die gesetzmäßige Natur in bezug auf den Sinn des Auges." (Einleitung.)

Zuerst ist diese letztere Bestimmung nach den vorbemerkten anderen Sätzen gewiß dahin zu ergänzen, daß die Farbe die

gesetzmäßige ganze Natur sei. Sodann fällt bei ihr jene früher bemerkte Vermischung von psychologischer und physikalischer Rücksicht ganz scharf auf, erscheint aber als eine positive, sehr gewollte, durchaus nicht aus Nichtbemerken oder Nichtkönnen erklärbare Setzung. Farbe ist die ganze Natur: Es wird also garnicht danach gefragt, ob sie Effekt oder Ursache oder beides zugleich nur in verschiedener Erscheinung sei. Nur die eine Natur bleibt und ist, welche, insofern sie Farbe, also begrenzt und daher Einschränkung, die erscheinende Natur (natura naturata) ist. Als totaler Inbegriff der Farben ist sie also hier das Eine Selbst, als welches sich uns schon früher jeder Inbegriff von Teilen ganz allgemein erwies (vgl. o. S. 104 u. 144). Den Inbegriff der Teile nannten wir eben dort die Erscheinung der Identität der Mitte, des Subjekt-Objekts[1]). Als ein Selbst vermittelt er sowohl das Wissen um sich, wie auch sein reines, vom Wissen unberührtes Sein. In ihm koinzidieren die Produktivität des bloßen subjektiven Sehens und die Produktivität des bloßen gegenständlichen Produzierens. Und in der Tat nun finden wir bei Goethe diese beiden notwendigen Pole oder Momente der Totalität der Farben wieder: als Licht und Auge. Goethe zitiert in der Einleitung die „Worte eines alten Mystikers, die wir in deutschen Reimen folgendermaßen ausdrücken möchten: Wär nicht das Auge sonnenhaft, / wie könnten wir das Licht erblicken? / Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?" Dann fährt Goethe fort: „Jene unmittelbare Verwandtschaft des Lichtes und des Auges wird niemand leugnen; aber sich beide zugleich als eins und dasselbe zu denken, hat mehr Schwierigkeit. Indessen wird es faßlicher, wenn man behauptet, im Auge wohne ein ruhendes Licht, das bei der mindesten Veranlassung von innnen oder von außen erregt werde." Die erste Fassung, in der Licht und Auge als „eins und dasselbe" betrachtet werden — und doch wohl also als Identität in der Verschiedenheit — ist ersichtlich rein spekulativ. Wie schwankend aber Goethe hier seinen eigenen Kategorien gegenübersteht, ersieht man aus

---

[1]) Die Grenze erscheint in intelligiblem Werden, im Übergang. Übergang und Übergehende machen zusammen den Inbegriff der Teile aus. Es gibt keinen Übergang ohne Übergehendes, aber auch kein Übergehendes ohne Übergang: Gott produziert notwendig, sagt Schelling.

derselben Einleitung. Denn wenige Reihen vorher, ja teils sogar im selben Satz, spricht er diese Identität als die uns schon bekannte Wechselwirkung von Licht und Auge aus: Im Auge „wohne ein ruhendes Licht" und sodann: „Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete[1])". Wie inadäquat der Form nach diese Auffassung ist, wird besonders in dem Wort „entgegentrete" fühlbar. Hält man sich an das wahrscheinlich dabei vorschwebende Beispiel, daß man nämlich teils bloß innerlich erzeugte Bilder (z. B. im Traum), teils auf äußere Einwirkung hin hervorgerufene zu unterscheiden hat, so ist das „entgegentrete" bloß subjektiv gemeint und bedeutet einfach etwa: beide Fälle kommen vor und wir können und müssen sie in der Untersuchung zusammen- und gegeneinander halten. Gemeint aber ist zweifelsohne das tiefere, daß im wirklichen, auf äußere Anregung hin erfolgten Sehen, ein doppeltes zu unterscheiden sei: erstens das äußere Licht, das hier wirklich Licht ist und kein Spannungszustand von irgend Etwas, zweitens das innere, anfänglich ruhende Licht des Auges, und daß dieses jenem entgegentrete und sich mit ihm real vereinige oder wie immer man dieses Unaussprechbare ausdrücken möge. Die Einheit beider ist hier auf jeden Fall reales Produkt.

Der kategorialen Fassung nach steht Goethe damit in einer Linie mit dem Begriff des Verstehens bei Dilthey. Dem Erleben entspricht (natürlich lediglich der formalen Stellung nach) das Auge in seiner Eigengesetzlichkeit, dem Verstehen oder besser dem zu Verstehenden das Licht. Das bei Dilthey fehlende Höchstmaß wird zwar ausgesprochen in der Setzung der Identität von Licht und Auge, aber nicht durchgehalten. Und wie jenes Höchstmaß des Verstehens oder Erlebens uns das innerste Wesen eines Menschen gibt, im Gegensatz zu welchem unwesentliche und daher unverständliche Züge vorhanden sein können, so gibt die Farbenlehre Goethes das Wesen

---

[1]) Vgl. o. S. 150 f: „so bildet sich der Adler durch die Luft zur Luft". Bergson hat gerade am Beispiel des Auges gewisse Seiten dieser zweiten Auffassungsweise in der „Schöpferischen Entwicklung" sehr konsequent ausgebildet.

der Farbe; sie will nicht kausal erklären, sondern in allen Versuchen geht sie darauf aus, auch in den verborgensten Umständen die Eine wesenhafte Natur der Farbe, ein teilartiges *σκιερόν* zu sein, hervortreten zu lassen.

Das Wort ,,entgegentrete" hat übrigens eine interessante, o. S. 139 schon wiedergegebene Parallelstelle, in der Goethe sich über das positive Denken in der vergleichenden Anatomie wie folgt äußert: ,,sind wir im Stande mit dem Komplex von Geisteskräften, den man Genie zu nennen pflegt . . . dem gewissen und unzweideutigen Genie der hervorbringenden Natur entgegenzudringen . . .". Genie ist, streng genommen, die Identität dieser, hier noch in Differenz gesetzten beiden Seiten. Es ist einzig und allein diese Differenz, welche Goethe hier von der spekulativen deutschen Bewegung trennt. Beim Sehen, könnte Goethe scherzend sagen, ist jeder Mensch genial.

In welcher Richtung eine konsequent spekulative Entwicklung der Goetheschen Grundkonzeption etwa gehen könnte, zeigt das Beispiel, das Schelling in seiner ,,Philosophie der Kunst" (III 136—190/I, V 488—542; daraus insonders III 154—165/I, V 506—517) von einer solchen geliefert hat. Sie steht offenbar und eingestandenermaßen unter dem Einfluß Goethes, mit dem Schelling gerade in der Zeit während der Abfassung dieser Vorlesungen (zuerst vorgetragen in Jena 1802—1803) öfter verkehrt hat. Auch hier kommt es uns lediglich auf die gedankliche Struktur an, die an den von Schelling ausgeführten Konstruktionen des Materials der Musik, dem Klang, und des Materials der Malerei, der Farbe, Erläuterung finden möge[1]).

Der § 76 in dem zitierten Werke Schellings gibt die Bestimmung des Klangs: ,,Die Indifferenz der Einbildung des Unendlichen ins Endliche rein als Indifferenz aufgenommen ist Klang." Zum Klang gehört das Gehörorgan unmittelbar. Das ist nicht trivial und rein faktisch so zu verstehen, daß das Gehörorgan eben Etwas hört und daß das Gehörte ein Hörendes

---

[1]) Goethe hat bekanntlich die Analogien zwischen Klang und Farbe öfter erwogen; ihr sind die §§ 747—750 im ersten Teil der Farbenlehre und das äußerst interessante Referat über Johann Leonhard Hoffmann in den Materialien zur Geschichte der Farbenlehre gewidmet. In den Annalen berichtet er von Ansätzen zu einer der Farbenlehre analogen Behandlung der Akustik.

voraussetzt. Vielmehr wird hier auch der Klang als ein Mittleres, genauer als eine immanente Synthesis aus Gehörtem und Hörendem gefaßt. Er ist ein Selbst oder, mit Schelling, eine „Form für sich", eine „absolute Form". Was das heißen soll und welche Grundanschauung hier vorliegt, auf die alle diese merkwürdigen Prädikate bezogen sind, kann zum mindesten für einen modernen Phänomenologen nicht weiter rätselhaft sein. Wenn Husserl z. B. „dem" Ton wesensgemäß drei Momente (besser vier) zuspricht, so steht er in der gesuchten Grundanschauung mitten darin. Und wenn er sagt, daß die Momente ineinander „fundiert" sind, so hat er denselben Ansatz, von welchem aus Schelling sagt, der Klang sei „lebendig für sich". Mit dem sprachlichen Ausdruck kommt diese Ansicht allerdings ins Gedränge. Es fehlt ein Wort für die Identität der Mitte oder, wenn wir Klang, Farbe und analog Verstehen (Verständnis) dafür in Anspruch nehmen, dann fehlt eins für die eine der beiden Seiten. Um so wichtiger ist deshalb die Einsicht, daß für Goethe und alle Spekulation die Worte Klang, Farbe, Verstehen eben diese Identität der Mitte bedeuten. Der Schluß lautet hier also so: w e i l es Klang, Farbe usw. gibt, gibt es sowohl ein Hörendes, Sehendes, als auch ein Gehörtes und Gesehenes. Das „gibt" bedeutet dabei offenbar reines Sein. Klang und Farbe aber, als Teile, sind das Material der Kunst. Und nur von diesen ganzen Prämissen aus wird es verständlich, weshalb insonders Schelling und Goethe der Kunst eine tiefere Wahrheit und d. h. doch ihren Schöpfungen eine vollkommenere „Wirklichkeit", als die sog. empirische Wirklichkeit aufweist, zuschreiben. Wir geben noch kurz diese Verhältnisse in bezug auf den Klang mit Schellings eigenen Worten wieder, ohne auf die mancherlei darin liegenden und nur aus der Besonderheit seiner Philosophie erfaßbaren Formulierungen näher einzugehen: „Wir müssen unmittelbar mit dieser Ansicht des Klanges die des Gehörs verbinden. — Die Wurzel des Gehörsinns liegt schon in der anorgischen Natur, im Magnetismus. Das Gehörorgan selbst ist nur der zur organischen Vollkommenheit entwickelte Magnetismus. Die Natur integriert allgemein in der organischen Natur die anorgische durch ihre entgegengesetzte Einheit. Diese (die anorgische) ist bloß Unendliches im Endlichen. Dies ist z. B. der Klang oder Schall. Integriert mit dem Entgegengesetzten wird er = Gehör . . . . . Der tot genannte Körper

hat von dem Hören die eine Einheit, es fehlt ihm nur die andere."

Analog diesem zeigt sich nun auch die Ansicht Schellings über das Verhältnis von Farbe zu Farbempfindung, bei welchen Ausdrücken die oben erwähnte Doppelsinnigkeit von „Farbe" nicht zu vergessen ist. Daß das Licht selbst, als solches, für Schelling eine Darstellung der Identität der Mitte in einer bestimmten Potenz ist, wurde schon früher (o. S. 72) erwähnt. Ganz so faßt er es auch hier und in seinen sonstigen Schriften. Zugrunde liegt wieder eine echte Wesensschau in dem durch Husserl wiedergewonnenen Verstand des Wortes. Das Licht als leuchtendes, allgegenwärtiges Dasein ist ein in sich zentriertes Selbst, ein sich selber Haltendes, ein Sehen schlechthin, das, wie die Evidenz, nach Seiten des Sehenden und Gesehenen unmittelbar vermittelt. Daß wir *das* Licht selbst sehen, wird in Zweifel gezogen und dieser Zweifel aus Erfahrung so belegt, daß wir immer nur gefärbtes Licht sehen. Hinter dieser Erfahrung steht aber zugleich die bestimmte Auffassung von ihr, daß es auch gar nicht anders sein könne, denn das in sich Unendliche könne nur in Begrenzung erscheinen. Begrenztes Licht aber sei Farbe. Klarheit und Licht sind nichts selber Gegenständliches, sondern Zustand, Erlebnis, das für *seine* Objekte konstitutiv ist, wie alle Identitäten. Goethe spricht dasselbe auf seine Art, nicht mit voller Strenge, aus. In den „Nachträgen zur Farbenlehre" findet sich[1]) darüber die sehr empirisch klingende Bestimmung: „Vorzüglich aber ist darauf zu achten, daß unser Auge weder auf das kräftigste Licht noch auf die tiefste Finsternis eingerichtet; jenes blendet, diese verneint im Übermaß. Das Organ des Sehens ist, wie die übrigen, auf einen Mittelstand angewiesen." Ferner in der Farbenlehre selbst I § 5—14, vorzüglich § 13: „Die Netzhaut befindet sich bei dem, was wir Sehen heißen, zu gleicher Zeit in verschiedenen, ja in entgegengesetzten Zuständen. Das höchste, nicht blendende Helle wirkt neben dem völlig Dunkeln. Zugleich werden wir alle Mittelstufen des Helldunkeln und alle Farbenbestimmungen gewahr." Hier haben wir also wieder im Gegensatz zu Schelling die Kategorie real zeitlicher Kausalität, die bei Schelling ausdrücklich mit folgenden Worten abgewehrt wird: „Kraft der

---

[1]) Unter dem Titel: „Physiologe Farben".

prästabilierten Harmonie zwischen der allgemeinen und der organischen Natur ist in den Anschauungen der letzteren dasselbe System, welches in den entsprechenden Formen der Außenwelt ist. Die Harmonie des Dreiklangs ist etwas Objektives und doch zugleich durch den Gehörsinn Gefordertes. Dasselbe ist der Fall mit dem Gesichtssinn .... Das Auge fordert in allem, was ihm als wohlgefällig dargeboten werden soll, die Harmonie der Farben nach derselben Notwendigkeit und denselben Gesetzen, nach welchem sie in der äußeren Erscheinung produziert wird[1]).“

Wenn Newton sagt, das Licht bestehe aus sieben homogenen Lichtern, so scheint das doch zum mindesten nichts a priori Falsches zu haben. Liest man dagegen Goethe[2]) oder Schelling und Hegel, so spürt man sehr deutlich, daß eine ganz tief liegende Grundüberzeugung in ihnen diesem Satz a priori widerspricht. Nur muß man den Widerspruch richtig erfassen und nicht auf die banale Art ausdeuten, als könnten diese doch wahrhaftig unsinnlichen Hen-kai-Pan-Denker das unfarbige Leuchten des Lichts nicht mit der Mannigfaltigkeit der Farben in eins denken, als führten sie also hier den sinnlichen Augenschein gegen die Kraft des Gedankens ins Feld. Die Identität des „einzig grundklaren Lichts“ ist eine solche mit sich selbst, also eine der Mitte und in der Verschiedenheit. Gerade die Farben sind ihre Erscheinung: somit können sie wohl schlecht die erscheinende Verschiedenheit beider gegeneinander ausspielen. Beide unterscheiden sich nicht als Erscheinende, sondern als Wesen und Erscheinung. Ja sie könnten mit Newton dem Wortlaut nach sagen: die Farben machen zusammen das Licht aus; aber so, wie alle Begriffe zusammen die Eine Vernunft und wie allgemein alle Einschränkungen zusammen das Eine Eingeschränkte ausmachen. Daher auch der hier vorwaltende Begriff der Totalität der Farben.

Die allgemeine spekulative Einsicht, daß das Wesen nicht ohne Grenze erscheinen könne, spricht sich sodann bei Goethe

---

[1]) In den auf den Klang bezogenen Ausführungen Schellings deutet auf dieselbe Meinung von einer prästabilierten Harmonie der Ausdruck, die Natur integriere allgemein in der organischen Natur die anorganische durch die entgegengesetzte Einheit.

[2]) Z. B. in den Maximen und Reflexionen: „Diejenigen, die das einzige grundklare Licht aus farbigen Lichtern zusammensetzen, sind die eigentlichen Obskuranten.“

in der nur auf diese Weise verständlichen Formulierung aus, Licht und Finsternis ergeben zusammen das schattige Licht, d. h. die Farbe. Die Finsternis ist hier das Begrenzende, das Negative, aber das Negative eines Positiven, des Lichts. Wie der Punkt nicht einfach das Unausgedehnte ist, sondern dieses im Ausgedehnten, so ist die Finsternis nicht einfach das Nichts, sondern das Nichts des Lichtes. Die Farbe ist die unzerreißbare Einheit, die immanente Synthesis beider. Die Finsternis ist der trübende Einschlag, auf den hin sich das Licht entscheidet, d. h. sein Wesen manifestiert. Und diese Manifestation ist kein zeitlicher, kausierter Vorgang. Redet man von einer „Mischung" beider, so ist größte Vorsicht diesem seiner Natur nach mechanisch-atomistischen Wortbild gegenüber geboten[1]). Will man es brauchen, so ist zu bedenken, daß im gleichen Sinn z. B. Hegel sagen könnte, das Werden sei eine Mischung von Sein und Nichts. Und in der Tat ist das Werden bei Hegel die immanente Synthesis beider und ergibt, insofern es wiederum als seiend, einseitig, betrachtet wird, die spekulative Kategorie des Daseins, dessen Bestimmtheit seiende Bestimmtheit, d. h. Qualität, ist[2]). Das Werden der Qualität „Farbe" ist ihr gegenseitiges Sichfordern. Goethe verlangt auch in der Farbenlehre[3]), daß man die Objekte, die Farben also, nicht als „stillstehend" betrachte.

Noch einer anderen, von gewichtiger Seite kommenden, Deutung gegenüber ist der Begriff Goethes von einer Entstehung der Farben aus Licht und Finsternis zu verteidigen. Schopenhauer hat nämlich[4]) sich bewogen gefühlt, zugunsten seiner auf die physiologen Farben zurückgehenden Begründung der Farbenlehre gegen Goethe mit spekulativen Bestimmungen anzulaufen. Er bestreitet l. c. der Goetheschen Vorstellungsart das Recht, sich des Begriffs der Polarität zu bedienen. Die Stelle ist formal sehr aufklärend für die Erkenntnis der gedanklichen Struktur, so daß wir sie anmerkungsweise ausschreiben[5]).

---

[1]) Über das Wort selbst vgl. Goethe I, § 551.

[2]) Vgl. auch Hegel, „Logik" III, 104.

[3]) Allenthalben und insonders I, § 772.

[4]) „Über das Sehen und die Farben", bei Reclam S. 90.

[5]) „Polarität des Lichtes behaupten, heißt durchaus Teilung des Lichtes behaupten. Indem Goethe letztere verwirft, nun aber doch von einer Polarität der Farben, unabhängig vom Auge, redet,

Aber hier rächt sich die Spekulation in verdienter Weise an Schopenhauer: Denn polar stehen bei Goethe zueinander nicht Licht und Finsternis, sondern die einzelnen Farben, wie das auch nicht anders sein kann. Es ist noch keinem spekulativen Denker eingefallen, die Polarität (und d. h. in erweitertem Sinn das gegenseitige Sichfordern der Teile) auf das Verhältnis des unendlichen Ganzen zur einschränkenden Bestimmung anzuwenden. Erst die Teile fordern sich, sind aber schon Einheiten jener beiden. Das Verhältnis beider ist wohl wieder für sich ein sehr schweres und dunkles Problem. Denn so gut wie die Farben das Wesen des Lichts manifestieren, so gut kann auch das andere, daß sie das Wesen der Finsternis enthüllen, gesagt werden. Ist die Farbe ein Schattiges, dann ist sie zugleich verdunkeltes Licht und erhellte Finsternis [1]). Aber um dieses Verhältnis handelt es sich bei der Polarität ausgesprochenermaßen nicht.

Liest man daraufhin Goethe, so erhellt aus den für die polare Auffassung entscheidenden §§ 737—746, T. I., daß Goethe in der Tat nur von der Polarität der Farben selbst spricht. Es ist uns auch keine Stelle bekannt, wo er den Begriff auf Licht und Finsternis selbst anwendet; aber auch, wenn dies doch irgendwo einmal der Fall gewesen sein sollte, so könnten wir darin nur einen Irrtum Goethes sich selbst gegenüber erblicken. Im § 22 des Polemischen Teils sagt er denn auch, er entwickele die Mannigfaltigkeit der Farben aus einer „eingestandenen Dualität" [2]). Übrigens muß gesagt werden, daß das Mißver-

---

die Farbe selbst aber aus dem Konflikte des Lichtes mit dem Trüben oder Dunkeln erklärt, sie nicht weiter ableitend; so könnte jene Polarität der Farbe nichts anderes als eine Polarität dieses Konfliktes sein. Die Unzulässigkeit hiervon bedarf keiner Auseinandersetzung, Jede Polarität muß aus einer Einheit entspringen, deren Entzweiung mit sich selbst, deren Auseinandertreten in zwei qualitative Gegensätze sie ist; keineswegs aber kann aus dem zufälligen Zusammentreffen zweier Dinge verschiedenen Ursprungs, wie Licht und trübes Mittel sind, je Polarität entstehen."

[1]) Das haben z. B. die Manichäer sehr gut gewußt; Licht und Finsternis sind an sich gleich stark. Sache ihrer „Gerechten" und „Auserwählten" war es daher, das Licht zu befreien, ihm zum Siege zu verhelfen.

[2]) Für das allgemeine Problem ist anzumerken, daß Hegel im Anfang seiner Logik (durch die Identität von Sein und Nichts in der Tat streng monistisch verfährt. Wie und mit welchem Recht steht hier nicht in Frage.

ständnis Schopenhauers kein einfaches Verkennen ist, vielmehr mit der Eigentümlichkeit seiner ganzen Lehre, die eine gewisse Scheinbarkeit an sich hat, eng zusammenhängt. Jedoch kann das erst später voll zutage treten, wenn wir ihn als ein typisches Beispiel benutzen, um zu zeigen, wie das Urphänomen Goethes nicht aufgefaßt werden darf. Wollte man allerdings ganz streng spekulativ mit ihm verfahren, dann genügte die zitierte Stelle schon in anderer Hinsicht, um ihm den Prozeß zu machen.

Schopenhauer hat ganz richtig bemerkt, daß nur die physiologischen Farben erscheinungsmäßig sich fordern. Aber Goethe hat das, weit entfernt davon es zu bestreiten, vielmehr selbst ausgesprochen in den ,,Nachträgen zur Farbenlehre"[1]. Bei der Himmelsbläue z. B. ,,kann von keiner geforderten Farbe die Rede sein". Deshalb sind auch für Goethe nur die erscheinungsgemäß sich fordernden Farben, d. h. die physiologischen Farben, diejenigen, ,,welche das Fundament der ganzen Lehre machen und uns die chromatische Harmonie, worüber soviel gestritten wird, offenbaren . . . ." (I § 1). Ja in der Polemik gegen die falsche Ableitung des Himmelblauen spricht er sogar aus, die ,,Chromatik" sei ,,im Subjekt gegründet". Es ist uns unbekannt, wann Goethe gerade diesen Abschnitt der Nachträge geschrieben hat. Sicherlich ziemlich spät, und ein Einfluß Schopenhauers könnte hier eventuell angenommen werden. Aber nötig ist eine solche Annahme nicht, sie ist nicht einmal wünschenswert. Im Gegenteil gibt dieser scheinbare Widerspruch, wenn man ihn nur scharf zusammenrückt, Gelegenheit, weiter in die Goethesche Konzeption einzudringen. Denn einerseits haben wir die ausgesprochene Meinung, daß die Farben überhaupt polar sind, d. h. sich fordern, anderseits die ebenso deutliche Behauptung, daß die physischen Farben sich nicht fordern, also nicht polar sind. Die Lage ist ganz analog der in der vergl. Anatomie behandelten: Im produktiven Denken fordert z. B. der große Leib des Maulwurfs sehr kleine Extremitäten, die Erfahrung, d. h. die gewöhnliche Anschauung dagegen gibt beide nur einfach als zusammenbestehend. Doch spricht auch hier Goethe von einem Sichfordern, sonst hätte er nicht den Begriff einer gleichzeitigen Metamorphose bilden können. Mit Hegel könnte und müßte

[1] Unter dem Titel ,,Physische Farben. Falsche Ableitung des Himmelblauen."

Goethe sagen, es sei der Natur eigentümlich, die Momente des Begriffs in gleichgültige Existenzen auseinanderfallen zu lassen. Die Behauptung, daß die Chromatik „im Subjekt gegründet" sei, erweist sich also als dem Kerne nach identisch mit der Hegels, daß das Außersichsein der Natur im Geiste zum An- und Fürsichsein gelange, daß es das Wesen des Geistes sei, die konkrete Fülle der wesentlichen Unterschiede, die in der Natur gleichgültig gegeneinander ausgebreitet ist, in sich als geforderte Momente einer Totalität zu enthalten. Das Entscheidende wird dann für Goethe (und für alle spekulative Naturphilosophie) der Übergang sein von dem erscheinenden Sichfordern zu dem nicht erscheinenden, d. h. hier von den physiologischen zu den physischen und weiterhin zu den chemischen Farben. Und man darf hier schon vermuten, daß es eine der Hauptaufgaben, vielleicht die einzige der Urphänomene ist, diesen Übergang zu decken und zur größtmöglichen Gewißheit zu erheben.

Jedoch bevor wir dieser Ansicht näher treten, wird es tunlich sein, das bisher Besprochene in dem von Goethe selbst gelieferten Zusammenhang noch einmal gegenwärtig zu machen, und es, wenn möglich, noch tiefer zu beleuchten.

Die Farben sind ihm Manifestationen des Lichts, „Taten des Lichts, Taten und Leiden" (Vorwort). Leiden des Lichts, insofern sie zugleich Manifestationen der Finsternis sind. Was das Licht ist, will er lieber nicht sagen; diese Frage zu beantworten scheint ihm „bedenklich" wegen ihrer Schwierigkeit. Präzis hätte er sagen können, die Frage nach dem Was des Lichts sei unbeantwortbar, insofern man, wie er, keinen weiteren Zusammenhang herstelle; das Licht habe kein Was, weil es das Was der Farben sei. So gesehen in der Tat „unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken" (Vorwort), aber weil es selbst schon sein eigenes Wesen ist sich zu manifestieren.

Farben und Licht sind ihm ferner dann Manifestationen der „ganzen Natur", also um dies etwa in die Sprache des Spinoza zu übersetzen, eines der unendlich vielen Substanz-Attribute des Absoluten. Das Licht ist dann eine attributive, d. h. eine besondere Substanz der Einen-Substanz. Insofern es Substanz ist, hat es kein Was, sondern ist ein Was; insofern es zugleich Attribut ist, hat es ein Was, aber nur in bezug auf die Eine-Substanz.

Nun kommt für Goethe das schwierige Problem der Subjektivität der Farben, ihre Empfindungsqualität. Ein Abschnitt wird damit betreten, den bloß zu referieren, schon nicht gerade leicht ist. Denn einerseits leugnet Goethe nicht — und wie könnte es auch abgestritten werden — daß die Farbe auch und vorzüglich eine Empfindungsqualität ist; sie ist, wie er sagt, die gesetzmäßige ganze Natur „in bezug auf den Sinn des Auges". Sie hat also in ihrem Wesen einen Bezug zum Auge. Anderseits liegt ein Kernpunkt seiner Kontroverse mit Newton gerade darin, daß er z. B. das physische, apparente Blau in einem gewissen, schon von uns etwas näher bezeichneten Sinn, aus Licht und Finsternis b e s t e h e n läßt. Hierin liegt aber ein Hinausgehen über die Annahme der bloß subjektiven Natur der Farbe; das Blau, das aus jenen Gegensätzen besteht, bekommt dadurch eine eigene, objektiv an ihm seiende Beschaffenheit zugesprochen. Somit haben wir eine Art von Gegensatz und müssen zusehen, wie Goethe ihn zusammenbringt und verträglich macht. Auf der einen Seite steht der wesentliche Bezug der Farbe zum Auge, auf der anderen Seite ist das Subjekt seiner ganzen Bemühungen um die Farbe die gewissermaßen isolierte, frei für sich schwebende Farbe selbst, der der Bezug zum Auge sowohl ausgesprochenermaßen wesentlich als auch eben, um ihrer Isolation willen, unwesentlich ist. Von dieser Seite könnte man die Differenz gegen Newton knapp genug so ausdrücken, daß Goethe es für falsch hält, so wie Newton das eigentlich Farbige an der Farbe dadurch zu erledigen, daß man es für eine Modifikation unseres Sehorgans erklärt und es damit ein für allemal in die noch von keinem Denken passierte Übergangsstelle von Leib und Seele[1]) schiebt. In dieser Behandlung der Qualität ist fast die ganze moderne Philosophie den Spuren der messenden, exakten Naturwissenschaft gefolgt. An der Qualität soll das Denken absolut zerbrechen.

---

[1]) Mit der Redaktion des schon seit längerem abgeschlossenen Textes beschäftigt, möchten wir zugunsten des Lesers nicht versäumen, auf das inzwischen erschienene grundlegende Werk Helmuth Pleßners: „Die Einheit der Sinne" nachdrücklichst hinzuweisen. Pleßner setzt genau an diesem Punkt ein. Für ihn ist die Farbe E i n e der Verbindungsweisen aus dem S y s t e m der Verbindungsweisen von — kurz und grob gesprochen — Leib und Seele.

Von vorne herein bewegen sich so beide Gegner jeder auf einem von dem des anderen im innersten verschiedenen Boden. Goethe hat diese Verschiedenheit wohl gefühlt, aber das richtig Gesehene niemals präzis ausgesprochen. Einer seiner Hauptaussprüche darüber (es liegt in ihnen kein Argument, obwohl Goethe es so faßt; denn ein Argument gegen jemand vorbringen, setzt voraus, daß man in wenigstens einigen Prämissen einig ist) ist der, Newton setze die Farben voraus, seine genetische Erklärung habe aber keine, wie es doch sein müsse, echten Ursachen aufzuweisen, vielmehr sei sein brechendes Prisma nur der, in der Art und Weise seiner Ursächlichkeit ganz unberücksichtigt gelassene Anlaß für das Entstehen der Farben. Ja er gebraucht merkwürdigerweise, um diesen Anlaß näher zu bezeichnen, das für ihn und jede Spekulation doch sonst so vielsagende Wort, hier aber in herabsetzendem Sinn: durch das Newtonische Prisma werde der Inhalt des Lichtes „nur . . . geoffenbart“[1]).

---

[1]) Farbenlehre II, § 19. Analog sagt er in den Materialien zur Geschichte der Farbenlehre in dem letzten Absatz des Isaak Vossius gewidmeten Abschnitts: „Die Tendenz jener Zeit (sc. der Zeit Newtons), den äußeren Bedingungen ihren integrierenden Anteil an der Farbenerscheinung abzusprechen und ihnen nur einen anregenden, entwickelnden Anstoß zuzuschreiben, dagegen alles im Lichte schon im voraus zu synthesieren, zusammenzufassen, zu verstecken und zu verheimlichen, was man künftig aus ihm hervorholen und an den Tag bringen will, spricht sich immer deutlicher aus . . .“ Im gleichen Sinn fügt er l. c. in dem Abschnitt über Athanasius Kircher seinem Referat über das II. Kapitel von dessen „ars magna lucis et umbrae“ den zustimmenden Satz hinzu: „Er (sc. Kircher) behauptet, alle Farben seien wahr, worin er in gewissem Sinne Recht hat, will von den anderen Einteilungen nichts wissen, worin er didaktisch Unrecht hat. Genug, er gründet sich darauf, daß jede Farbe, sie möge an Körpern oder sonst erscheinen, eine wahre, entschiedene Ursache hinter sich habe.“ Dieser letztere Satz ist auch sonst sehr aufklärend hisichtlich der Goethe oft vorgeworfenen Vermengung von physiologischen, physischen und chemischen Farben. Wir berührten diesen Punkt im Text schon und empfangen hier die erfreulichste Bestätigung durch Goethe selbst. Denn was soll es anders heißen, wenn Goethe Kircher „in gewissem Sinne“ Recht gibt, wenn dieser behauptet, „alle Farben seien wahr“, als daß die Farbe ein Selbst ist, ein wesenhaftes reines Sein hat, das für und in sich selbst betrachtet werden kann? Und ferner hören wir ausdrücklich, daß diese Trennung in drei Arten von Farbe für Goethe nur einen didaktischen Wert hat.

Was Goethe dagegen geben will, ist jetzt klar genug: echte Ursachen der Farbigkeit selbst, ihre Genesis als Qualität. Und damit ist nun ein erheblicher Aspekt des allgemeinen Kausalproblems aufgezogen.

Man kann es den Anhängern Newtons nicht verdenken, daß sie die Art von Kausalität, die Goethe hier postuliert, nicht anerkennen wollen, und in der Tat liegt hier ja auch zum Teil ein Mißverstehen Goethes sich selbst gegenüber; jedoch auch dieses nur zum Teil, und es ist von ausschlaggebender Bedeutung, dies klar zu fassen. Denn ein anderes ist es, wenn Goethe allgemein sagt, die Farbe sei ein Schattiges, ein anderes, wenn er im besonderen die physischen Farben vermittels des Urphänomens als schattige erweisen will. Dort ist eine Wesensbestimmtheit, hier eine kausal bewirkte empirische Bestimmtheit gemeint. Je nach dem Bezug auf diese oder jene hat Goethe Recht oder Unrecht. In gleicher Weise erscheinen auch sein „reines grundklares Licht“ und seine Finsternis im strengsten, d. h. wesentlichen Sinn, gar nicht; trotzdem ist das Licht der Sonne wirklich erscheinendes Licht und trotzdem gibt es eine erscheinende Finsternis. Wesentlich oder spekulativ gesehen ist das Licht ein Unendliches, das ohne Begrenzung garnicht erscheinen kann; als Erscheinendes ist es also ein begrenztes Unbegrenztes: ein Widerspruch, der z. B., wie später noch klarer wird, Grund der Potenzenlehre Schellings ist und der auch in der paradoxen Bestimmung „Substanz-Attribut“ des Spinoza zutage liegt.

Es ist also ein Mißverständnis, bei „Licht und Finsternis“ vorzüglich und allein an die sinnlich Erscheinenden zu denken, sie nicht vielmehr weiter, umfassender, prinzipienhafter zu verstehen, als Hell und Dunkel, als Weiß und Schwarz[1]). Ein ähnliches Mißverständnis etwa, wie wenn man bei dem Salz und dem Schwefel des Paracelsius an unsere heutigen,

---

[1]) Das Weiße ist für Goethe nur „Stellvertreter des Lichts“, das Schwarze nur „Repräsentant der Finsternis“ (I, § 18, 249). Diese Bestimmungen sind vielleicht — wir wagen hier keine Entscheidung — wichtig für das Problem der Erzeugung des Weißen aus Komplementärfarben. Schopenhauer trennte sich in der Beantwortung dieser Frage, trotz seiner spekulativen Bestimmungen, von Goethe und vielleicht hat er hierin instinktiv das Richtigere erfaßt. Rein spekulativ logisch scheint uns auf jeden Fall möglich, beides zugleich zu sagen: das Licht ist unzusammensetzbar, das Weiße ist zusammensetzbar.

fest analysierten chemischen Stoffe dieses Namens denken wollte[1]). Wie das absolute Licht Fichtes, das reine tale des Wissens, so ist auch das Goethesche Licht vorzüglich und zuerst eine Einheit in der Mannigfaltigkeit. Beide erscheinen nur in Differenz, in Teilen, aber in echten Teilen, also solchen, die zugleich das Ganze ungeteilt lassen. (Eine Folge des Wechselbezugs von Kontinuität und Diskretion.) Wenn Goethe und mit ihm die ganze spekulative deutsche Bewegung das Licht trotzdem und wesentlich unteilbar nennen, so sehen sie in dieselbe Richtung wie Spinoza, wenn er (Ethik I, Lehrs. 15. Anm.) von der Quantität, „prout in intellectu est" sagt, sie sei unteilbar (infinita. unica et indivisibilis). Das Licht ist diesen Denkern. um eine bei anderer Gelegenheit von Hegel (Logik III 227, 228) tief erfaßte und neu belebte Bestimmung des Aristoteles heranzuziehen, die *Möglichkeit* der Farbe. Das Licht ist somit das Moment der Kontinuität, die Finsternis das der Diskretion an jeder einzelnen Farbe. (Man könnte das auch gerade umgekehrt sagen.) Das Kontinuierliche an der Farbe hat Goethe natürlich scharf gesehen, ohne es aber aus seinen Prinzipien zu entwickeln. Veranlassung dazu hätten ihm die §§ 406—419 des Polemischen Teils geben können. Hier hätte er prinzipiell aussprechen können, was er nebenbei allerdings klar genug sagt, daß die Stetigkeit des Newtonischen Spektrums keine echte, absolute Stetigkeit sei und sein könne, weil ihr kein reell unteilbares Prinzip (das Licht eben) zugrunde liege. Das Goethesche

[1]) Einen weiteren Fingerzeig gibt in dieser Hinsicht eine Stelle aus den Nachträgen zur Farbenlehre, in der Goethe über die Naturphilosophie des Telesius berichtet. Es heißt dort: Telesius „statuiert zwei *geistige Gegensätze*: Wärme und Kälte, und zwischen beiden eine Materie, auf welche sie wirken. Diese dagegen widerstrebt und aus solchem Konflikt entstehen sodann die Körper. Jedem seiner beiden *geistigen Prinzipien* erteilt er zugleich vier mitgeborene Eigenschaften, der Wärme nämlich das Heiße, Leuchtende, Bewegliche und Dünne, der Kälte aber das Kalte, Unbewegliche, Dunkle und Dichte." Läßt man den ganzen Ton dieses Berichts unbefangen auf sich wirken, so spürt man unseres Erachtens, daß Goethe sich selbst in diesen Annahmen nicht allzufern von Telesius sah; er greift ihn keineswegs grundsätzlich an, geht vielmehr auf die Art seiner Grundlage ein und kritisiert lediglich ihre mangelhafte Bewährung an der Erfahrung. Dies wird noch fühlbarer in dem entsprechenden Abschnitt der „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre" selbst.

Spektrum ist wesentlich und notwendig, das Newtons nur akzidentell kontinuierlich.

Nun erhellt aber aus alle diesem klar, wie inadäquat die kategoriale Fassung bei Goethe ist, wenn er seine genetische Entwicklung der Farbe selbst aus dem ungeteilten und reell unteilbaren Licht und aus der begrenzenden (qualitativ begrenzenden) Finsternis eine ursächliche nennt. Aber es muß noch einmal betont werden, daß sie inadäquat nur ist, insofern von den Wesensbestimmungen der Farbe gehandelt wird. In dieser Hinsicht aber ist nun das Verhältnis des Lichts zur Farbe das Verhältnis der causa immanens zu den Besonderungen, insofern diese sub specie aeternitatis, d. h. als echte Teile, betrachtet werden. Für das Verhältnis der Farben untereinander gilt dann, daß jede den anderen gegenüber sowohl bestimmend als bestimmt, sowohl selbständig als unselbständig ist, daß die Farben also Momente einer Totalität sind. Darin liegt aber weiter notwendig, daß sie in Harmonie zueinander stehen; denn was ist Harmonie anders, als der Begriff einer Einheit Selbständiger, die zugleich auch gegeneinander ebensosehr unselbständig sind? Aber dies ist nur die eine, wesentliche[1]) Seite der Goetheschen Lehre; wie es mit der anderen empirisch-unwesentlichen steht, wird noch zu sehen sein.

Das oben ausgesprochene Problem aber, in dem wir nun noch immer darin stehen, ist dies, daß jetzt schon von Farbe und, was sehr viel mehr ist, von einer vermittelten Farbe die Rede ist, ohne daß ihr wesentlicher Bezug zum Auge bisher benötigt wurde. Es möge versucht werden, dieses schwierige Verhältnis noch einmal von anderer Seite als bisher zu beleuchten. Wir sahen, daß und in welchem Sinne auch Goethe die Chromatik im Subjekt gründet. Nicht ist also diese Wendung ein Verdienst Schopenhauers, wie dieser es sich zuschreibt. Das hier Interessierende kann nun aber vielleicht an dem Gegensatz der Behandlungsweise beider Männer, insofern sie von diesem selben Punkt ausgehen, dem Verständnis näher gebracht werden. Findet man bei Goethe schwer den Zugang zu dem wesentlichen Bezug der Farbe

---

[1]) Wir erinnern an früher schon Betontes: in dem Wort „wesentlich" liegt nicht das mindeste Werturteil.

auf das Auge, wenn man von der Farbe überhaupt ausgeht, so ist jetzt zuzusehen, und zwar mit besonderer Berücksichtigung Schopenhauers, ob und wie etwa ein Ausweg auf die Farbe überhaupt hin von den physiologischen Farben aus gewonnen werden kann? Antizipieren wir noch einmal, daß an diesem Übergang das Urphänomen steht.

Schopenhauer ermittelt seine grundlegende Bestimmung der Farbe wie Goethe an den physiologischen Farben. Und der Kardinalpunkt ist auch bei ihm ihre Polarität. Der Übergang von ihnen zu den physischen und chemischen Farben[1]) macht sich für ihn nun durch eine recht sonderbare und bemerkenswerte Art von Verschmelzung zwischen der Vorstellungsweise Newtons und Goethes. Festgehalten wird, daß das Farbige *lediglich* eine Modifikation des Sehorgans ist, woraus dann für ihn folgt, daß alle Aussagen, die auf chemische und physische Farben *als solche* bezogen sind, diese nur als supponierte Ursachen physiologisch-psychischer Wirkungen betrachten können. Chemische und physiologische Farben sind ihm also äußere Ursachen und demgemäß zu behandeln. Hier stößt er nun auf das Urphänomen, das Goethe (I § 145—177) für die physischen Farben ausspricht: durch eine Trübe durchscheinendes Licht erzeugt die gelb-rötliche Farbe; durch eine Trübe in ein Dunkles hineinfallendes Licht bringt die bläulichen Farbenteile zur Erscheinung. Die Überlegung, mit deren Hilfe Schopenhauer aus dem Urphänomen eine *lediglich* äußere Ursache macht, vollzieht sich bei ihm in verkürzter Form etwa dergestalt: Die Farbe als Farbe, d. h. als Modifikation des Auges ist stets Moment einer Totalität, hat also immer eine Komplementärfarbe; und zwar zeigt die Analyse der physiologischen Farben, daß die eine zweier Komplementärfarben gerade ebenso viel Licht enthält, als die andere Finsternis. Wie nun auch die Ursache der Farbempfindung (als an sich seiende, ganz gemäß seiner Kantauffassung) beschaffen sein mag, soviel kann doch gesagt werden, daß sie „das Eigentümliche haben muß, daß sie der Farbe gerade soviel Licht erteilt, als ihrem Komplement Finsternis“ (l. c. S. 88). Und das scheint nun für das Urphänomen zuzutreffen: Ein und dasselbe Licht, ein und

---

[1]) Vgl. seine Farbenlehre § 13.

dieselbe Finsternis, eine Trübe dazwischen ergeben, je nachdem man sie von der Licht- oder Dunkelseite aus betrachtet, das eine Mal eine Gelb-, das andere Mal die ihr physiologisch entsprechende Blaumodifikation. Und dieses Ergebnis ist notwendig, wenn man den für Schopenhauer (und auch für Goethe) evidenten Satz hinzunimmt, daß überhaupt die äußere Ursache einer Farbe „ein vermindertes Licht sein muß" (l. c. S. 88). Der gedankliche Zusammenhang der Lehre Schopenhauers tritt klar hervor, wenn man die schon erinnerte Bestimmung einer qualitativ geteilten Tätigkeit der Retina beizieht. Man kann dann sagen: Licht und Finsternis ergeben ihm (vermittels des Trüben, „welches gleichsam das Menstruum der chemischen Durchdringung des Lichtes und der Finsternis wird", l. c. S. 88) eine unendliche Anzahl bloß quantitativ verschiedener Mischungsverhältnisse. Ein jeder solcher Quotient hat einen bestimmten qualitativen Farbeffekt von der Art, daß er physiologisch gefordert ist von jenem anderen Farbeffekt, dessen Ursache dasjenige quantitative Verhältnis ist, dessen Verhältniszahl die jenes ersten Verhältnisses zu 1 ergänzt. Qualitativ also ist jede Farbe die Hälfte ihres Komplements, quantitativ, als Ursache, steht sie zu ihr (abgesehen von einem Fall: Grün: Rot) in einem anderen Zahlenverhältnis als 1 : 1. Der Quantität untersteht also, wie bei Newton, die objektive Region der Ursache, die Qualität fällt dagegen ganz in die subjektive Empfindung.

Wir haben uns nun unserer Absicht gemäß hier zu fragen, ob diese Verschmelzung von Goethe und Newton, wie sie Schopenhauer in der Tat vollzieht, überhaupt möglich ist, oder ob die Konzeption Goethes sich von innen heraus gegen ein solches Unternehmen abwehrend verhält? Und da bedarf es nur eines eingehenden Hinmerkens auf den eigentlichen Sinn der Goetheschen Lehre, um das nur Scheinbare und nach keiner der beiden verschmolzenen Seiten gerecht werdende Verfahren Schopenhauers zu gewahren. In der Polarität offenbart sich für Goethe das ganze Universum als Einheit, oder vielmehr sie ist wesensgemäß diese Offenbarung. Die Einheit der Spekulation *kann* sich nur polar (im weitesten Sinn) offenbaren. Echte Polarität liegt aber (für beide) nur in den physiologischen Farben zutage. Hier offenbart sich also für Goethe das *Wesen* der Farbe *und deshalb* gründet

er die Chromatik im Subjekt. Schopenhauer dagegen geht von einer selbst schon bedingten Ansicht, von der nämlich der Phänomenalität aller Qualitäten aus und gründet deshalb, also aus einem ganz anderen Gesichtspunkt die Farbenlehre auf die physiologischen Farben. Infolge dieser Verschiedenheit des Ausgangspunktes gehen ihre Wege auch notwendig in entgegengesetzten Richtungen. Für Goethe sind die polaren subjektiv-physiologischen Farben die Wahrheit des Lichts als einer Identität in der Mannigfaltigkeit. Er hat daher zu fragen, ob sich nicht doch — ungeachtet der offenkundigen mehr oder minder großen Konstanz der physischen und chemischen Farben, trotzdem also diese sich nicht erscheinungsmäßig fordern — ob sich nicht doch ein Übergang von jenen zu diesen letzteren finden lasse, der es erlaube, auch diese als polar, als beweglich zu interpretieren. Schopenhauer dagegen geht von der Vorstellung eines einseitig gerichteten Kausalprozesses aus: Licht-Farbenwirkung. Er kennt also von der Seite der Ursache gesehen vorerst nur einzelne, isolierte Ursachen (sc. in verschiedenem Grade vermindertes Licht) und sucht daher von hier aus nach einer Ursache, die die Polarität erklärlich macht. Oder kürzer: für Goethe ist die Polarität Prinzip des Begreifens, für Schopenhauer ist sie vielmehr zu Erklärendes. Goethe begreift oder versteht, Schopenhauer erklärt kausal. Und zu welchen dunklen Kausalitäten er dabei greifen muß, ersieht man leicht an der schon zitierten Bestimmung der Trübe als dem „Menstruum einer chemischen Durchdringung von Licht und Finsternis“. Gewiß, auch die Kausalitäten, die Newton aufstellt, sind im letzten, wie alle Kausalitäten, undurchdringlich; aber sie haben doch den ungeheuren Vorzug vor denen Schopenhauers, daß sie in sich selbst konsequent zusammenhängen, daß sie wenn auch nur hypothetische Brücken schlagen durch das ganze Gebiet der Optik, ja über es hinaus. Schopenhauer kann mit seiner „Theorie“ (die in der Tat echte Theorie ist und deshalb sehr wohl der wissenschaftlichen Rechtsprechung unterliegt) nicht einmal die chemischen Farben unterbringen; die Fähigkeit bestimmter Körper, eine bestimmte Farbe zu erregen, bleibt und muß für ihn eine „qualitas occulta“ (l. c. S. 90) bleiben. Und sieht man endlich zu, wie denn Schopenhauer die Polarität eigentlich erklärt, so bemerkt man, daß

er diese rein spekulative und nur im produktiven Anschauen fundierte Denkweise auf eine räumliche Konstellation zurückführt. Jede Farbe muß nach ihm eine Komplementärfarbe haben, weil das Auge auf eine gerade Linie A, B, C (A Licht, B Trübe, C Finsternis) sowohl von A nach C als auch von C nach A hinblicken kann. Der Schluß der Spekulation lautet dagegen: weil die Farben eine Mannigfaltigkeit in der Einheit sind, ist jede einzelne Farbe Moment, und weil sie Moment ist. weist sie von sich aus auf andere Momente hin.

Wie in uns, als empirischen Einzelwesen, diejenige Manifestation der ganzen Natur, die wir Farbe nennen, auch für uns zur Erscheinung komme, liegt gar nicht in der Richtung der Goetheschen Fragestellung[1]). Man könnte sagen, ihn beschäftige wesentlich der Nachweis, daß die Farbe überhaupt und an sich, ganz abgesehen von der nebenher unleugbaren Subjektivität ihrer Qualität, Erscheinung sei. Und eben diese ihre Natur hat Schopenhauer verkannt, und ihm kann man daraus auf Grund seiner sonstigen Aufstellungen einen Vorwurf machen, Newton dagegen nicht. Dieser erscheint vielmehr auf der augenblicklichen Stufe der Betrachtung, die wir auch nicht zu übersteigen versuchen werden, völlig inkommensurabel mit Goethe. Daß und wie Goethe auch dieses letzte Problem des Erscheinungseins der Erscheinung mit einer inneren Richtung auf spekulative Deutungen der deutschen Bewegung hin für sich selbst zu lösen versuchte, wurde schon gezeigt.

Aus den zuletzt angestellten Erwägungen resultiert denn auch das volle Verständnis des Goethesatzes, mit dessen Besprechung wir in die Farbenlehre einzudringen versuchten und zu dem wir jetzt zurückkehren: „Entstehen der Farbe und Sichentscheiden ist Eins". Jetzt können wir sagen: auf die subjektive Organmodifikation, Farbe genannt, bezogen ist er eine leere Tautologie, denn Erscheinungen in diesem Sinn sind alle ein Letztes, Unmittelbares und Unvermittelbares. Sollen sie trotzdem kausal vermittelt werden (Newton,

---

[1]) Auch diese Fragestellung ist inzwischen durch das schon oben zitierte neue Werk Pleßners („Die Einheit der Sinne") entscheidend gefördert worden.

Schopenhauer), so kann dies nur durch eine nochmalige hypothetische Setzung ihrer als äußerer Ursache und mit dem negativen Vermerk „nicht wahrgenommene" geschehen. Newton kann deshalb garnicht anders vorgehen, als wie er tut; er muß schon die bestimmte Farbe voraussetzen, die er erklären will, denn er will kausal erklären und bedarf dazu einer bestimmten Ursache. Auch Schopenhauer hat diese bestimmte Ursache, so vornehm er auch tut: was ist sein „vermindertes Licht" anderes? Derselbe Goethesatz aber auf die Farbe als Erscheinung an sich selbst bezogen bekommt einen klaren Sinn als Vermittelung der unmittelbaren Bestimmtheit, und zwar Vermittelung unbeschadet der unantastbaren Unvermitteltheit der Bestimmtheit. Soll nun das Bestimmte sowohl vermittelt werden als auch unvermittelt bleiben, so kann das Vermittelnde nur das Unbestimmte sein, näher das in sich Unbestimmte, insofern es Grund, causa immanens, des Bestimmten ist: also das vermittelnde Ganze, hier das Licht, das, als in sich unbestimmt, ungeteilt und unteilbar ist, das aber nichtsdestoweniger der in seiner Ungeteiltheit, d. h. Unbestimmtheit verharrende Grund der Teile, der Bestimmtheiten, der bestimmten Farben ist. Daß das Licht nun selbst wieder bestimmt ist (eben als Licht), spielt in dieser Erwägung keine Rolle: in bezug auf die Farben ist es das unbestimmte absolute Prinzip, wenn es auch selbst wiederum nicht absolut ist. Es ist, wie Schelling sagt, eine Potenz oder ein Relativ-Absolutes; bei Hegel ist es ein Besonderes, als Moment des Begriffs, neben welchem noch die beiden anderen Momente der Allgemeinheit und Einzelheit stehen. Ob Schelling sagt Relativ-Absolutes oder Spinoza Substanz-Attribut oder Hegel von ineinander fundierten Momenten der Totalität des Begriffs spricht oder Goethe sagt, die ganze Natur offenbare sich ganz dem Sinne des Auges besonders, ist im letzten nur eine Wortverschiedenheit.

Das Unbestimmte in dieser Bedeutung dürfen wir auch mit Goethe das Unbekannte nennen. Sodann sei an die allgemeine Einsicht erinnert, daß dieses Unbekannte, als Ganzes, ebensosehr durch das Bekannte, die Teile, vermittelt ist, wie umgekehrt diese durch jenes. Aus beiden zusammengenommen ergibt sich dann ein klares Verständnis für einige

sonst ganz unbegreifliche Sprüche „Aus Makariens Archiv"[1]: „Der echte Schüler lernt aus dem Bekannten das Unbekannte entwickeln und nähert sich dem Meister." Man wird das nicht trivial auffassen, daß jede Entwicklung auf vorerst Unbekanntes geht, um es zum Bekannten zu machen. Es handelt sich hier durchaus um die Entwicklung des Unbekannten als eines solchen. „Aber die Menschen vermögen nicht leicht aus dem Bekannten das Unbekannte zu entwickeln; denn sie wissen nicht, daß ihr Verstand eben solche Künste wie die Natur treibt." „Denn die Götter lehren uns ihr eigenstes Werk nachahmen; doch wissen wir nur, was wir tun, erkennen aber nicht, was wir nachahmen" (sc. das Unbekannte bleibt unbekannt).

Man könnte auch das bekannte, d. h. das entwickelte Unbekannte ein offenbares Geheimnis nennen und gewinnt so den Anschluß an dieses von Goethe gern und mannigfach gebrauchte Wort. So heißt es in einem Epirrhema Goethes: „Müsset im Naturbetrachten / Immer eins wie alles achten: / Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; / Denn was innen, das ist außen. / So ergreifet, ohne Säumnis, / Heilig öffentlich Geheimnis." Dieselbe Paradoxie wie in „Heilig öffentlich Geheimnis" liegt schon in den Begriffen der Überzeugung und Evidenz: Glaube, der Wissen, Wissen, das Glaube ist.

Nach dem Vorangegangenen kann nun der Versuch gemacht werden, die methodische Stellung des Urphänomens näher zu bestimmen. Es ist damit, wie sich im einzelnen später ergeben wird, der Übergang von der wesentlichen zur unwesentlichen Betrachtung verbunden. Festzuhalten ist dabei die gleich anfangs entwickelte und später bekräftigte Auffassung des Goetheschen Begriffs vom Phänomen als einer Erscheinung an sich selbst. Es fällt damit von vornherein eine einseitige Fragerichtung fort, die, „Phänomen" Kantisch oder erkenntnistheoretisch mißverstehend, nun im sinnlich Gegebenen einen Punkt sucht, der in seiner sinnlichen Gegebenheit sich als besonders einfach erweist und der etwa gar den begreifenden Geist an sich selbst hat. „Einfach" ist ein relativer Terminus und zwar bezüglich auf eine geistige

---

[1]) Abgedruckt auch in den „Maximen und Reflexionen".

Auffassungsweise. Ein Phänomen ist einfach, wenn es einer Auffassung möglichst rein antwortet. Als sinnliche Gegebenheiten sind alle Phänome gleich einfach.

Es wurde nun schon gleich eingangs dieses Abschnitts das Urphänomen mit dem Typus parallelisiert und gesagt, es bestehe eine sehr genaue Entsprechung zwischen ihnen von der Art, daß das Urphänomen das Äußere eines Inneren, der Typus dagegen das Innere eines Äußeren sei. Sind somit beide innerlichst aufeinander bezogen, so werden beide auch stets zugleich in dieser Betrachtungsweise vorkommen, und wenn Goethe in der Botanik und Zoologie einen Typus, in der Farbenlehre dagegen ein Urphänomen kennt, so wird er umgekehrt auch dort inplizit Urphänomene und hier eine Art von Typus aufstellen. Den Typus der Botanik haben wir schon im Licht der Farbenlehre gefunden; beide sind unteilbare Ganze, die den Grund der Teile in sich enthalten. Man geht kaum fehl, wenn man das Urphänomen in der Botanik und Zoologie, obwohl Goethe es bekanntlich hier so nicht nennt, in den Funktionalzusammenhängen sucht, deren wichtige Rolle wir seinerzeit ausführlich und allgemein erörterten. Hieran ist in der Folge unmittelbar anzuknüpfen.

Was entnimmt nun Goethe der Betrachtung der physiologischen Farben, „welche das Fundament der ganzen Lehre machen ...“? (I § 1). Man wird zusammenfassend sagen können, daß er ihr Entspringen aus einer subjektiven Einheit in der Mannigfaltigkeit, nämlich aus dem im Auge wohnenden, ruhenden Licht, als einem Ganzen, gewahr wird. Daraus folgt, daß jede Farbe eine Einschränkung dieses inneren Lichtes ist, daß sie daher an sich selbst ein Übergang zu anderen Farben ist. Und zwar ist der Übergang vorerst ein bloß intelligibler (o. S. 144 f.), kommt aber, analog der sukzessiven und gleichzeitigen Metamorphose, zu zeitlicher Erscheinung, näher sowohl zu gleichzeitiger als auch sukzessiver Darstellung. I § 33 lautet daher: „Das Auge eines Wachenden äußert seine Lebendigkeit besonders darin, daß es durchaus in seinen Zuständen abzuwechseln verlangt ... Das Auge kann und mag nicht einen Moment in einem besonderen, in einem durch das Objekt spezifizierten Zustande identisch verharren. Es ist vielmehr zu einer Art von Opposition genötigt, die, indem sie das Extrem dem Extreme, das Mittlere dem Mittleren

entgegensetzt, sogleich das Entgegengesetzte verbindet und in der Sukzession sowohl als in der Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit nach einem Ganzen strebt[1]).“

In dieser Hinsicht kann der Unterschied zwischen den physiologischen und den physischen und chemischen Farben

---

[1]) Man wird einwenden, daß diesen Übergängen doch relativ einfache Kausalprozesse im Sehorgan zugrunde liegen, daß also sie die einzige sachlich berechtigte Vermittelung jener seien, daß es daher gänzlich unnötig sei, die Kategorie des Ganzen und der Teile beizurufen, um von ihr aus erst auf eine intelligible Bewegung zu kommen, als deren Erscheinung dann der wirkliche ursprüngliche Kausalvorgang hingestellt werde. Die kausale Grundlage leugnet nun auch Goethe nicht, ja er erwähnt sie öfter, wenn auch nicht mit diesen Worten, und zwischen den Zeilen ist sie auch im zitierten Paragraph deutlich genug zu lesen. Man denke zum Vergleich an das von ihm häufig gebrauchte Symbol: Ein- und Ausatmen. Zwischen diesen beiden besteht zweifelsohne ein Kausalverhältnis („besteht“ im Sinne von „kann hier angewandt werden“). Das Ausatmen ist Ursache für das folgende Einatmen und dieses wieder für das folgende Ausatmen. Und trotzdem nimmt er beide als Pole einer Identität, die sich in ihnen manifestiert. Kausal gesehen, ist ein beliebig erstes Einatmen Ursache für das folgende Ausatmen, dieses wieder Ursache für ein z w e i t e s Einatmen. Spekulativ betrachtet ist das Einatmen Ursache des Ausatmens und dieses ebenso sehr Ursache des Einatmens. Hierhin gehören aus den Maximen und Reflexionen folgende Sätze: „Der denkende Mensch irrt besonders, wenn er sich nach Ursache und Wirkung erkundigt: sie beide zusammen machen das unteilbare Phänomen. Wer das zu erkennen weiß, ist auf dem rechten Wege zum Tun, zur Tat.“ „Die nächsten faßlichen Ursachen sind greiflich und eben deshalb am begreiflichsten; weswegen wir uns gern als mechanisch denken, was höherer Art ist.“ Und in den sehr konzentrierten Anmerkungen zu Diderots „Versuch über die Malerei“ heißt es: „Die Gesetze hingegen, nach denen die Natur wirkt, fordern den strengsten inneren organischen Zusammenhang. Hier sind Wirkungen und Gegenwirkungen, wo man immer die Ursache als Folge und die Folge als Ursache betrachten kann. Wenn eins gegeben ist, so ist das andere unausbleiblich.“ Zuweilen nennt Goethe den Übergang von der gewöhnlichen Kausalbetrachtung zu seiner eigenen einen zu höheren Anschauungen, deren Mitteilung „unter den Freunden der Natur zu erleichtern“ „Die Hauptabsicht“ seiner Farbenlehre sei (Vorwort). Goethe steht auch hier ganz auf dem Boden spekulativer Philosophie, die zwar die Kausalbetrachtung kennt und — innerhalb ihres Bereichs — auch anerkennt, jedoch zwischen ihr und der eigenen, wesentlichen Betrachtungsweise eine Abstufung statuiert von der Art, daß diese die „Wahrheit“ jener ist (Hegel). Wir werden im letzten Abschnitt sehen, was davon zu halten ist.

so charakterisiert werden, daß diese letzteren sich nicht fordern, resp. daß ihre innere Beweglichkeit nicht selbst zur Erscheinung kommt. Diese entsprechen somit den Teilen des Tieres und der Pflanze, wie sie uns die empirische Anschauung darbietet. die ersteren dagegen denselben Teilen, insofern sie als Fundamente in die ewige Beweglichkeit des produktiven Denkens eingegangen sind. Die physiologischen Farben sind für Goethe gewissermaßen die genial erfaßten physischen und chemischen Farben. Auf den physiologischen Farben gründet die chromatische Harmonie (I § 1) und auf dieser die Kunst der Malerei. Sind nun die physiologischen Farben lediglich Einschränkungen des subjektiven inneren Lichtes, so sind die physischen und chemischen Farben zugleich noch Einschränkungen des äußeren Lichtes. In ihnen tritt, wie Goethe sagt, das innere Licht dem äußeren entgegen. Das innere Licht könnten wir, anknüpfend an früheres, den Ursprungspunkt des schauenden Geistes, das äußere Licht die gegenständliche Tiefe der produzierenden Natur nennen. In ihrer Identität läge das Wesen der erscheinenden Farben. Sind aber die physischen und chemischen Farben Einschränkungen, dann müßten auch sie an sich selbst Übergänge zu korrespondierenden Farben sein, dann müßten sie jene Beweglichkeit an sich selbst haben. Anscheinend aber fordern sie sich nicht, sind sie starr und fix, von einer ihnen selbst äußerlichen Notwendigkeit beherrscht, ausgebreitet im Raum und bestimmt in der Zeit nach Gesetzen, die ihnen selbst transzendent sind. Ihr wesenhaftes ewiges Leben ist gekreuzt und verzerrt, so daß die Welt, die sie aufbauen und darstellen, ihr „unendlich Lebendiges" nicht rein ausspricht. Daß auch sie nun wirklich Einschränkungen sind, daß sie also an sich selbst jene innere Lebendigkeit haben, das kann so wenig zur empirischen Sichtbarkeit erhoben werden, wie die analoge Meinung Goethes, daß der Maulwurf im Verhältnis zu seinem Leib so kleine Extremitäten hat, *weil* er einen so großen Leib hat. Daß auch die physischen und chemischen Farben aufeinander an sich selbst bezogen sind, daß es mit einem Wort im Wesen der Farben überhaupt liegt, komplementär zu sein, ganz unabhängig von der physiologisch-psychischen Tatsache der physiologischen Farben, das alles bleibt im letzten Grunde ein Unbeweisbares, so unbeweisbar.

daß Goethe, der erklärte Feind allzu absoluter Setzungen, „diese Art, sich die Sache vorzustellen", nur „bequem" nennt (Einleitung z. F.) und daß er empfiehlt, auch seinen Überzeugungen gegenüber ironisch bleiben zu können (Vorwort).

Aber es gibt empirisch faßbare Hinweise auf diese Anschauung; ein aufmerksamer Blick vermag Phänome zu entdecken, die zu diesem Übergang auffordern, die zu verlangen scheinen, so interpretiert zu werden. Und diese Phänomene nennt Goethe Urphänomene.

Wenn es nämlich wahr ist, daß die „Farben an sich" sich innerhalb eines gewissen „Spielraums" (vgl. o. S. 134 und 141) bewegen, dann müssen auch die äußeren Bedingungen ihres Erscheinens gegeneinander einen gewissen Bezug aufweisen. Man muß hier aber sehr genau auf das eigentlich Gemeinte hinhorchen, sonst schiebt sich ganz unversehens die Vorstellungsweise Schopenhauers ein. So wie es ein inneres und äußeres Licht gibt, so gibt es auch innere und äußere Einschränkungen beider. Die Notwendigkeit daher, daß die äußeren Bedingungen der Farberscheinung gegeneinander einen gewissen Bezug aufweisen, ist für Goethe nicht, wie bei Schopenhauer, vermittelt durch die Polarität der physiologischen Farben, sondern ein selbständiger Ansatz: an sich, so geht der Goethesche Gedanke, sind auch die physischen und chemischen Farben polar, deshalb müssen die Bedingungen ihres Erscheinens in gewisser, noch zu erörternder Weise, selbst gegeneinander bezogen sein. Die Betrachtung dieser Farben läuft also bei ihm der der physiologischen Farben streng parallel. Er könnte daher auch hinsichtlich der physiologischen Farben sagen, ihre Polarität verlange notwendig ein solches Organ, das sie zur Erscheinung zu bringen fähig sei. Die Bestimmungen über die empirische Grundlage der physiologischen Farben, auf deren kausal erklärende Natur schon oben hingewiesen wurde, sind ihm zugleich schon Bestätigungen seines allgemeinen spekulativen Ansatzes, wie er ihn im Vorwort und in der Einleitung zur Farbenlehre entwickelt. Und keineswegs ist dieser Schluß eine Eigentümlichkeit Goethes; er gehört vielmehr unter das allgemeine Problem des Verhältnisses von Wesensgesetzen zu Kausalgesetzen, von immanenter zu transzendenter Notwendigkeit. Und gemäß der erwähnten Parallelität wieder-

holt sich nun derselbe Gedankengang auch für die physischen und chemischen Farben. Die Parallelität nicht gesehen zu haben, ist der eigentliche Kern des Vorwurfs, den wir Schopenhauer machen.

Betrachtet man unter diesem neuen Gesichtspunkt noch einmal dessen Vorstellungsart[1], dann sieht man nun ganz klar das Verfehlte an ihr. Schopenhauer will die Polarität, das Sichfordern, welches doch lediglich ein im Geiste rein erfahrbares Phänomen ist (man verstehe wohl: das Sichfordern ist nicht bloß Sukzession, sondern geforderte Sukzession) erklären durch etwas, das gar keine Polarität ist. Denn auch gesetzt den Fall, seine Zahlenverhältnisse, die unstreitig etwas Einleuchtendes haben, sprächen die Wahrheit aus, so fehlt in seiner Schlußweise doch das wichtigste Glied. Gesetzt, das Urphänomen zeige, daß der Quotient des physischen Blau vermehrt um den Quotienten seines Komplements immer und notwendig 1 ergäbe, so liegt darin doch keineswegs, daß diese Farben sich nun auch fordern. Schopenhauer erklärt hier kausal; dagegen ist nicht das mindeste einzuwenden; aber er erklärt falsch. Die kausale Grundlage der physiologischen Farben kann doch offenbar nur in den retinalen Prozessen selbst liegen. Blickt man von A nach B (vgl. o. S. 182), so empfindet das Auge Blau, blickt man von C nach B, dann empfindet es die entsprechende Komplementärfarbe. Um also — immer nach Schopenhauers Erklärung — eine Komplementärfarbe zu empfinden, bedarf es eines besonderen äußeren Reizes: ein teils falscher, teils ganz unbewiesener Ansatz. In gewisser Weise schlüssig würde er erst unter Hinzunahme einer etwa so lautenden Annahme: quantitative, äußerlich feststellbare Verhältnisse zwischen

[1]) Wir möchten noch einmal betonen: die Vorstellungsart Schopenhauers und die Einsicht in ihre Mängel sind für unseren eigenen Gang deshalb so bedeutsam und instruktiv, weil Schopenhauer hier (wie übrigens ja auch in seiner späteren Philosophie) den Versuch macht, naturwissenschaftliche und spekulativ-naturphilosophische Methoden in einer einzigen sowohl philosophischen wie auch unmittelbar einzelwissenschaftlichen Methode zu vereinigen. Daher befindet er sich in allen seinen Schriften in Kampfstellung sowohl gegen die „Hegelei" wie auch gegen die „Apotheker" und „Hylozoisten". Daß Schopenhauer in dieser Jugendschrift immerfort bei Goethe Anschluß sucht, ist ja auch, wie wir sehen, nicht ganz unbegründet.

Reizen erzeugen im Geist die Empfindung dieser Verhältnisse. Es ist dies ein Schluß, wie der von Hume: die zeitliche Aufeinanderfolge bestimmter Phänomene erzeugt den Gedanken ihres objektiven Verknüpftseins, oder wie der andere noch mehr Vergleichspunkte bietende: zwei objektiv gleiche Dinge erzeugen (kausal) den Gedanken ihrer Gleichheit. Und das ist eine Denkweise, der Schopenhauer selbst gewiß nicht folgen würde: nämlich krudester Empirismus. Und dieser merkwürdige Umschlag ist keineswegs zufällig. Mag aber dies nun auch eine einfache Inkonsequenz sein, Schopenhauer hätte sie schwerlich begehen können, wenn er energisch und tief genug empfunden hätte, was Polarität der Farben, als empfundene, eigentlich ist, wie ganz geistig-sinnlich die gegenseitigen Verhältnisse sind und mit welcher innerlichen Kraft sie sich aussprechen. Wir zweifeln, ob er jemals die Durchgeistung empfunden hat, welche Goethe in dem Abschnitt über die „sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe" erkannt und ausgesprochen hat.

Die Bedingungen des Erscheinens der physischen Farben — und das ist ja der Inhalt des vorzüglichsten Urphänomens — sind also nicht die Ursachen der physiologischen Polarität. Sie sind auch nicht Ursachen einer physischen Polarität, denn eine solche gibt es erscheinungsmäßig nicht. Zweifelsohne sind diese Bedingungen aber für Goethe Ursachen der physischen Farben. Und hierin liegt für Goethe nichts Selbstverständliches, sondern ein Neues, Verwunderliches, von der Erfahrung ihm „handgreiflich" Entgegengebrachtes: das Neue nämlich, daß die Momente, die im Wesen der Farbe überhaupt liegen, nun auch empirisch als Ursachen der physischen Farben aufgewiesen werden können. Es ist das gleiche Eintreffen und Bestätigtwerden des wesentlich Geforderten, wie bei den physiologischen Farben. Es ist das Zusammentreffen der wesentlichen Bestimmungen der Farbe mit den empirischen Bedingungen ihrer „Entstehungsweise"[1]), die das Ur-

---

[1]) Vgl. Hegel „Enzyklopädie" § 320: „Was Farbe, Wärme usw. sei, kann in der empirischen Physik nicht auf den Begriff, sondern muß auf die Entstehungsweisen gestellt werden. Diese aber sind höchst verschieden. Die Sucht aber, nur allgemeine Gesetze zu finden, läßt zu diesem Ende wesentliche Unterschiede weg und stellt nach einem ab-

phänomen zu dem machen, was es bei Goethe ist. Hier öffnet sich also wiederum eine Aussicht auf die schon mehrfach berührte Doppeldeutigkeit gewisser Bestimmungen: Licht und Finsternis sind für Goethe sowohl Wesensmomente, Prinzipien der Farbe und als solche nicht für sich existierend (daseiend) und kausal wirkend, als auch für sich Existierende, die die Farbe kausal zur Entstehung bringen. Die Manifestation des Lichts ist sowohl ein unzeitlicher ewiger als ein zeitlich kausierter Vorgang. Das Verhältnis beider Bestimmungen ist ein Sonderfall des allgemeinen Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit, insichseiendem Außersichsein und zeitlicher endloser Entfaltung des Kreises. Und das Urphänomen ist der beide Sphären verknüpfende Punkt oder genauer der Punkt, in welchem eine solche Verknüpfung sichtbar wird[1]).

So zwingt uns denn die immanente Betrachtung der Sache selbst, die Auffassung, welche Hegel implizit vom Urphänomen gehabt hat, für die einzig konsequente und das Werk Goethes in seiner ganzen Ausdehnung umfassende und vollkommen befriedigende zu halten. Die Hegelstelle, in der diese Auffassung unseres Erachtens nach zum Ausdruck

---

strakten Gesichtspunkte das Heterogenste chaotisch in eine Linie (wie in der Chemie etwa Gase, Schwefel, Metalle usw.). So die Wirkungsweisen nicht nach den verschiedenen Medien und Kreisen, in welchen sie statthaben, partikularisiert zu betrachten, hat dem Verlangen selbst, allgemeine Gesetze und Bestimmungen zu finden, nachteilig werden müssen. So chaotisch finden sich diese Umstände nebeneinander gestellt, unter denen die Farbenerscheinung hervortritt, und es pflegen Experimente, die dem speziellsten Kreise von Umständen angehören, gegen die einfachen allgemeinen Bedingungen, in denen sich die Natur der Farbe dem unbefangenen Sinne ergibt, den Urphänomenen, entgegengestellt zu werden. Dieser Verwirrung, welche bei dem Scheine feiner und gründlicher Erfahrung in der Tat mit roher Oberflächlichkeit verfährt, kann nur durch Beachtung der Unterschiede in den Entstehungsweisen begegnet werden, die man zu diesem Behuf kennen und in ihrer Bestimmtheit auseinander halten muß."

[1]) Im gegenwärtigen Kapitel lassen wir im übrigen die Art dieser „Verknüpfung" unberührt. Es handelt sich hier nur darum, zu zeigen, daß Goethe sie mit spekulativen Kategorien zu fassen versuchte. So wie der „Begriff" bei Hegel „sich" entschließt, die äußere Wirklichkeit aus sich zu „entlassen", so kausieren die Wesensprinzipien der Farbe bei Goethe unmittelbar auch das äußere Hervortreten der Farbe. Dieses äußere Hervortreten ist aber natürlich keine „Manifestation" des „Inneren" in dem rein spekulativen Sinn dieser Begriffe.

kommt, geben wir weiter unten anmerkungsweise. Unsere Aufgabe kann somit lediglich darin bestehen, ihren Sinn zu verdeutlichen und ihren Bezug zum Urphänomen, der für Hegel nicht im Mittelpunkt des Interesses stand, mit anderen Worten und ausführlicher zu wiederholen.

Goethes Ausgangspunkt — und zwar sowohl in subjektiv-zufälliger als spekulativ-logischer Hinsicht — ist die Harmonie der Farben. Damit sieht er sich von vornherein in der denkbar tiefsten Opposition zu Newton[1]). In den Anmerkungen zu Diderots „Versuch über die Malerei" sagt Goethe gegen Diderot: „Es gibt nicht eine Harmonie, weil der Regenbogen, weil das Prisma sie uns zeigen, sondern diese genannten Phänomene sind harmonisch, weil es eine höhere, allgemeine Harmonie gibt, unter deren Gesetzen auch sie stehen." Der Zusammenhang, welchem dieser Satz entnommen ist, ist äußerst wichtig. Er gibt, soviel uns bekannt ist, die einzige vorliegende Erläuterung des sonst häufig wiederkehrenden, fundamentalen Vorwurfs gegen Newton: dessen Farbenlehre könne dem Künstler nicht hilfreich zur Hand gehen, sie ergäbe keine wissenschaftliche Begründung für die geniale Tätigkeit des Malers. Diderot stellt sich nämlich in seinem Versuch auf die Seite seiner zeitgenössischen Maler und vergleicht die Bedeutung des Regenbogens für die Malerei mit der des Grundbasses für die Musik; rügt dann aber sofort die mechanisch-schematische Anwendung, die gewisse kleinliche unfreie Geister in ihrer Malweise von diesem Sachverhalt machen, indem sie nämlich die Abfolge der Regenbogenfarben äußerlich und ohne jedes Gefühl in allen ihren Bildern und innerhalb dieser Bilder wieder in dessen einzelnen Unterflächen einfach wiederholen. Er nennt sie deshalb „Protokollisten in der Malerei". Goethe steht in ihrer Ablehnung natürlich auf Seiten Diderots, spricht auch die wahrere und tiefere Bedeutung, die eine „wissenschaftliche" Begründung für das „werktätige" Studium des Kolorits, also für die Maler selbst, haben könnte, rein aus. Nur

---

[1]) Die sachlich weiterführende Frage wäre hier die, ob hierin wirklich ein Gegensatz zu Newton vorhanden ist. Die Newtonsche Farbenlehre kann allerdings dem Künstler als solchem nichts geben. Aber weder prätendiert sie dieses, noch verneint sie es; sie steht dieser Frage ganz indifferent gegenüber.

möchte man eine grundsätzliche Feststellung, die wiederum implizit durchaus von Goethe gemacht wird, auch gerne gesondert herausgehoben sehen: wir meinen die, daß — die Ansicht Diderots vorausgesetzt — der Maler, wofern er ein harmonisches Kolorit hervorbringen wolle, gar nicht anders als jene Protokollisten verfahren könne. Mit anderen Worten, es wäre unter dieser Voraussetzung in der malerischen Farbengebung kein Platz für ein Genie. Genial ist alles Schaffen (sei es von Gedanken oder von Gefühlen oder von sinnlichen Gestalten), wenn es konkret-allgemein ist, wenn es Totalität in sich hat. Die Newtonische Farbe ist aber ein abstrakt, die Goethesche ein konkret Allgemeines. Darin liegt aber, wie wir wissen, daß die Farbe kein Gedachtes, sondern ihr schöpferisches Produzieren selbst ist. Der Künstler wird dadurch in das eigenste Element des Geistes, in die Freiheit vom Stoff, versetzt, ohne deshalb einer ungeistigen bloßen Schrankenlosigkeit überantwortet zu werden, denn er empfängt dadurch, wenn er nur rein und offen und wahrhaft frei ist, die unüberwindlichste Schranke: sich selbst, als Schöpfer einer Welt. „So einfach also diese eigentlich harmonischen Gegensätze sind, welche uns in dem engen Kreise gegeben werden, so wichtig ist der Wink, daß uns die Natur durch Totalität zur Freiheit heraufzuheben angelegt ist und daß wir diesmal eine Naturerscheinung zum ästhetischen Gebrauch unmittelbar überliefert erhalten" (Farbenlehre I § 813). Je freier der Mensch von der äußeren Welt ist, umso gebundener wird er seinem eigensten Wesen gegenüber. Und ganz unmittelbar findet man in der besonderen Goetheschen Erkenntnis den alten allgemeinen Begriff der spekulativen Freiheit wieder: Freiheit als Wille des gestaltlosen Ganzen zu sich selbst als gestaltetem; jene Freiheit, die zum Resultat hat, die Notwendigkeit des Hinnehmens von Unerzeugbarem. In seiner großen Berliner Antrittsrede sagt Hegel in demselben Sinn: „Die Natur ist darunter gebunden, die Vernunft nur mit Notwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geistes ist das Reich der Freiheit ... Und dies Reich des Geistes existiert allein ... durch das Erfassen der Ideen."

In diesen Worten liegt auch, so sonderbar das auf den ersten Blick klingen mag, das Verhältnis des Malers zu dem

Urphänomen Goethes beschlossen. Der geniale Maler schafft in bezug auf die Farbe gesetzmäßig-frei; die äußere Natur dagegen schafft nur gesetzmäßig. Und die Urphänome sind die Spuren davon, daß das Geschaffene und seine Bedingungen in beiden Fällen identisch sind. In ihnen erkennt der Geist, daß auch die äußere objektive Welt *an sich* eine Totalität ist, wenn sie es auch nicht an und für sich ist. Das Urphänomen ist der Knotenpunkt, wo für das Erkennen die an sich seiende Polarität mit der für uns seienden in eins geht. Es ist, wie Hegel sagt[1]), eine der „Fensterstellen" um das Absolute „vollends an das Licht des Tages herauszuführen".

Nach dieser Vorbereitung wollen wir versuchen, das, was Goethe selbst hier und da an allgemeinen Bestimmungen über die Urphänomene beigebracht hat, ins Auge zu fassen und es wirklich zu verstehen.

In dieser Hinsicht erscheint die genaue Grenzlage, die er ihnen zwischen empirischer Naturforschung und philosophischer Durchdringung anweist, entscheidend. Sie sind für den Physiker ein wirklich Letztes, für den Philosophen ein ebenso echtes Erstes; und beides zusammen nicht zufällig, sondern notwendig. Wir geben zuerst die entsprechenden Belege. „Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit dastehen, der Philosoph nehme sie in seine Region auf, und er wird finden, daß ihm nicht in einzelnen Fällen, allge-

---

[1]) In einem Brief an Goethe vom 20. 2. 1821, den dieser in den Nachträgen zur Farbenlehre abdruckt. Wir geben die lehrreiche Stelle, die freilich mit etwas barockem unbeholfenem Witz, der überhaupt Hegel wenig lag, geschrieben ist, in einem größeren Auszug; „Darf ich Ew. u. aber nun auch noch von dem besonderen Interesse sprechen, welches ein so herausgehobenes Urphänomen für uns Philosophen hat, daß wir nämlich ein solches Präparat — mit Ew. u. Erlaubnis — geradezu in den philosophischen Nutzen verwenden können! — Haben wir nämlich endlich unser zunächst austernhaftes, graues oder ganz schwarzes — wie Sie wollen — Absolutes doch gegen Luft und Licht hingearbeitet, daß es desselben begehrlich geworden, so brauchen wir Fensterstellen, um es vollends an das Licht des Tages herauszuführen; unsere Schemen würden zu Dunst verschweben, wenn wir sie so geradezu in die bunte, verworrene Gesellschaft der widerhältigen Welt versetzen wollten. Hier kommen uns nun Ew. u. Urphänomene vortrefflich zu statten; in diesem Zwielichte, geistig und begreiflich durch seine Einfachheit, sichtlich oder greiflich durch seine Sinnlichkeit — begrüßen sich die beiden Welten, unser Abstruses und das erscheinende Dasein, einander."

meinen Rubriken, Meinungen und Hypothesen, sondern im Grund- und Urphänomen ein würdiger Stoff zu weiterer Behandlung und Bearbeitung überliefert werde" (I. § 177). Der Magnet ist ihm ein „Urphänomen, das unmittelbar an der Idee steht und nichts Irdisches über sich erkennt." „Kann dagegen der Physiker zur Erkenntnis desjenigen gelangen, was wir ein Urphänomen genannt haben, so ist er geborgen und der Philosoph mit ihm. Er: denn er überzeugt sich, daß er an die Grenze seiner Wissenschaft gelangt sei, daß er sich auf der empirischen Höhe befindet, wo er rückwärts die Erfahrung in allen ihren Stufen überschauen und vorwärts in das Reich der Theorie, wo nicht eintreten, doch einblicken könne. Der Philosoph ist geborgen: denn er nimmt aus des Physikers Hand ein Letztes, das bei ihm nun ein Erstes wird" (I. § 720).

Man könnte versuchen und hat versucht, diesen Punkt des Zusammentreffens beider (des Philosophen und Physikers) zu relativieren: Dort, wo jeweils die physikalische Forschung faktisch am Ende sei, habe die rechtfertigende kritische Methode einzusetzen, die sich gewissermaßen den Spuren der schöpferisch vorwärtsstrebenden, und für sich selbst nur regulativ gebundenen Naturforschung anzuschmiegen habe. Dann muß man freilich das ganz absolute Stehenbleiben Goethes bei den Urphänomen als objektiv letzten für einen bedauerlichen Irrtum erklären. Diese Ansicht ist jedoch völlig zu verwerfen, nicht deshalb, weil Goethe hier eines Mißverstehens seiner eigenen Methode bezichtigt wird, sondern weil sie nicht die tiefgedachte gerade methodische Konsequenz in diesen Bestimmungen erkennt, und die man gewiß nicht deshalb, weil sie konsequent sind, anzunehmen braucht, gegen die aber anzukämpfen ein höherer und sehr viel grundsätzlicherer Gesichtspunkt erfordert wird, als in einer solchen Argumentation zutage liegt. Statt in dem Stehenbleiben bei den Urphänomen eine sowohl naturwissenschaftlich wie auch philosophisch unberechtigte Haltung zu sehen, täte man doch vorerst — zum mindesten schon zu heuristischen Zwecken — gut, sich allgemein zu fragen, wie eine Philosophie aussehen müsse, der eine solche Haltung natürlich wäre.

Da hier zwei Termini, Letztes und Erstes, im Spiel sind, von denen jeder, einmal gesetzt, den anderen zur Folge haben soll, so könnte formal gesprochen der Punkt des Zusammentreffens von zwei Seiten aus, die unabhängig voneinander wären,

erreicht werden. Das wäre zweifelsohne der wünschenswerteste Fall. Goethe scheint sich darüber I § 716 etwas anders auszusprechen. Nach ihm ist es Sache des empirischen Forschers durch eine Vorkenntnis der Philosophie (sc. der spekulativen Philosophie) geleitet, die Phänomene „bis an die philosophische Region hinanzuführen".

Ein Ausdenken dieser Probleme würde fordern, in grundsätzlicher Allgemeinheit das Verhältnis spekulativer Naturphilosophie zur modernen Naturwissenschaft kritisch vergleichend darzustellen. „Letzte" kausal theoretische Zusammenfassungen sind, wie immer man auch die Kausalität auffaßt, in sich selbst undenkbar, innerlich unmöglich. In der spekulativen Naturphilosophie werden sie möglich auf Grund des Begriffs der Sphäre oder Region, insofern man nach dem an sich selbst ebenso berechtigten Vorgang Hegels und Goethes diese als isolierte Erscheinung eines begrifflichen Moments ansieht und in diesem Sinn deduziert. (Für eine solche Untersuchung würden die §§ 312 und 313 der Enzyklopädie Hegels wichtig sein.) Die bloß empirische Betrachtung, auch der Farben, könnte nur faktisch letzte Phänomene ergeben, zu absolut letzten kann sie nur die Deduktion machen. Das gilt auch für die Urphänomene.

I § 175 der Farbenlehre hat Goethe eine Art von Definition der Urphänomene geliefert. Wir geben im folgenden zuerst die Stelle selbst, der sich dann unsere Interpretation anschließen wird. Goethe sagt: „Das, was wir in der Erfahrung gewahr werden, sind meistens nur Fälle, welche sich mit einiger Aufmerksamkeit unter allgemeine empirische Rubriken bringen lassen. Diese subordinieren sich abermals unter wissenschaftliche Rubriken, welche weiter hinauf deuten, wobei uns gewisse unerläßliche Bedingungen des Erscheinenden näher bekannt werden. Von nun an fügt sich alles nach und nach unter höhere Regeln und Gesetze, die sich aber nicht durch Worte und Hypothesen dem Verstande, sondern gleichfalls durch Phänomene dem Anschauen offenbaren. Wir nennen sie Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, daß man stufenweise, wie wir vorhin hinaufgestiegen, von ihnen herab bis zu dem gemeinsten Falle der täglichen Erfahrung niedersteigen kann." Wir bemerken zu dieser Definition folgendes. Innerhalb

einer Sphäre, z. B. der physischen Farben, gelten für die Durchführung der kausal erklärenden Betrachtungsweise die allgemeinen Regeln aller empirischen Forschung: der Gang vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Der prismatische Versuch Newtons ist innerhalb der Goetheschen Farbenlehre ein sehr zusammengesetztes Phänomen. (Seine kausale Ableitung bei Goethe liefern die §§ I 218 bis 242.) Bei Newton dagegen ist er ein relativ Einfaches. In beiden Fällen liegen die Aussagen, die die kausalen Bedingungen bestimmen, so wenig in dem anschaulichen Befund, wie überhaupt eine Behauptung kausaler Verknüpfung. Man kann auch bei Goethe das Bewirktwerden selbst nicht „sehen". Ist nun aber für Goethe ein Phänomen gefunden, das einen in sich zusammenhängenden Bereich übersichtlich und vollständig regiert, derart, daß die anderen Phänomene des Bereichs aus ihm abgeleitet werden können, dann setzt der philosophische, wesentliche Gang der Betrachtung ein, der dieses empirisch letzte Phänomen unter „höhere Regeln und Gesetze" subsumiert, es aus ihnen weiter deduziert. Wir hörten nun schon, was Goethe unter „höheren Anschauungen" versteht (vgl. o. S. 186 Anm. 1), und wenn wir es auch nicht durch ein unmittelbares lexikonmäßiges Zitat beweisen können, so scheint uns doch ganz offenbar, daß jene höheren Gesetze und Regeln immanente Gesetze sind und damit solche, die Verhältnisse zwischen Ganzem und Teilen aussprechen. Es ist damit der philosophische Rückgang auf die Identität, auf das alte *ἕν διάφερον ἑαυτῷ* bezeichnet, hier auf das unteilbare Eine grundklare Licht. Wie wir aber gleich eingangs einen Doppelsinn, ein sowohl als auch, feststellten, wenn Goethe sagt: das Phänomen sei die Lehre, so ist nun derselbe Doppelsinn in der nur den Worten nach anderen Wendung zu erkennen: in der, daß sich die höheren Gesetze und Regeln „nicht durch Worte und Hypothesen dem Verstande, sondern gleichfalls durch Phänomene dem Anschauen offenbaren". Angeschaut wird nicht das höhere Gesetz, sondern die Erscheinung. Insofern aber beide hier dasselbe sind, als auch nicht dasselbe, wird das Gesetz sowohl angeschaut, als auch nicht angeschaut. Daß Goethe dabei ausdrücklich Hypothesen ablehnt, konnte nach dem Bisherigen nicht anders erwartet werden. Und so wird denn das faktisch letzte, einfachste Phänomen einer Sphäre durch die Deduktion zum absolut letzten

und ersten zugleich und damit zum Urphänomen in doppelter Hinsicht: Erstens als unmittelbar kausale Erscheinungsweise eines Wesentlichen im Unwesentlichen und zweitens als Phänomen im spekulativen Sinn, wo es nicht Urphänomen bedeutet, sondern als Phänomen schon Ursprung selbst ist.

Eine kurze, aber nicht unwichtige und manches ergänzende Betrachtung muß noch der Goetheschen Behandlung der chemischen Farben gewidmet werden. Ihre Stellung wird dadurch problematisch, daß bei ihnen, so wenig wie bei den physiologischen Farben, von einer Ableitung der empirischen Erscheinung aus dem insonders als Urphänomen bezeichneten Versuch im Bereich der physischen Farben die Rede sein kann. Betrachtet man dieses Urphänomen lediglich als faktisch letztes, lediglich als kausal erklärendes Phänomen, dann erhebt sich notwendig die Forderung auch einer Ableitung der chemischen Farben aus ihm, und da sie nicht geleistet werden kann, so bleibt nichts anderes übrig, als die Fähigkeit dieser Farben eine bestimmte Farbempfindung zu erregen, mit Schopenhauer, für eine qualitas occulta zu erklären. Hypothetisch-kausal erklärend weiß Newton dagegen hier eine klare Antwort zu geben. Und dies vorausgesetzt, könnte man sich nur mit Schopenhauer wundern, daß Goethe die Sonderstellung der chemischen Farben, ihr nicht Mitbegriffensein von einer einheitlichen Theorie, gar nicht aufgefallen ist. Spricht Goethe doch I § 492 sehr überzeugt aus, daß sich „die Erscheinungen der chemischen Farben, freilich mit noch manchen anderen eintretenden Betrachtungen, auf eine ziemlich einfache Weise durchführen" lassen. Und bei Hegel spürt man ebenso wenig von einer grundsätzlichen Schwierigkeit.

Die chemischen Farben sind bei Goethe eine besondere Region oder Sphäre, ein besonderes Medium oder Kreis[1]).

[1]) Wir bitten den Leser, uns eine Definition des durch diese Worte angezielten Begriffs erlassen zu wollen; sie würde nur möglich sein nach einem tieferen Eingehen auf die spekulative Naturphilosophie im allgemeinen. Bei Hegel wird der Begriff in der o. S. 190 Anm. 1 zitierten Stelle angewandt; man vgl. in ihr den Satz: „So die Wirkungsweisen nicht nach den verschiedenen Medien und Kreisen, in welchen sie statthaben, partikularisiert zu betrachten . . . . ." Ausdrücklich sei noch darauf hingewiesen, daß der Husserlsche Begriff der Region nicht mit ihm identisch ist. Vielmehr könnte Husserl eher — wenn wir recht sehen — die Farbe überhaupt, als Wesen, eine Region nennen. Die regionalen Gesetze Husserls sind immanente Gesetze.

Ihre Betrachtung läuft mit a. W. der der physiologischen und physischen Farben parallel. Das allgemeinste Grundgesetz für die Erregung der chemischen Farben gibt I § 502: „Auch hier können wir sagen: ein Weißes, das sich verdunkelt, das sich trübt, wird gelb; das Schwarze, das sich erhellt, wird blau." Es kommt nun darauf an, den formalen Unterschied dieser induktiv-empirisch gewonnenen Feststellung gegenüber dem Urphänomen der physischen Farben klar zu sehen.

In den den Epoptischen Farben gewidmeten Kapitel hat Goethe eine Art Übergang von den physischen zu den chemischen Farben aufgestellt (vgl. vorzüglich I § 429 u. 488). Die Berechtigung dafür soll hier nicht in Frage gestellt werden. Genug, wenn wir feststellen, daß trotzdem mit dem Eintritt in die Sphäre der chemischen Farben von einem Übergang nicht mehr die Rede ist, so daß die Erregung einer bestimmten chemischen Farbe an einem bestimmten Körper denselben Körper schon als auf andere, als die gewollte Weise chemisch gefärbten voraussetzen muß. Man kann also sagen, daß das entscheidende Kapitel XXXVII, welches die „Erregung der Farbe" in dieser Sphäre behandelt, eigentlich und dies notwendig von der Erregung einer anderen als der Ausgangsfarbe spricht, dahingegen die Erregung der physischen Farben nicht selbst wieder physische Farben voraussetzt. Die Erregung der letzteren ist daher wirklich Erzeugung, Ursprung, die der chemischen Farben mehr Übergang im schon Vorhandenen. Und wenn nun ferner auch in der Sphäre der physiologischen und physischen Farben Übergänge einer schon bestimmten Farbe zu einer anderen vorkommen, so werden sie doch abgeleitet aus Prinzipien der Farbe selbst, während hier, wenige Fälle ausgenommen, die Ursachen des Übergangs anderer, und zwar meistenteils chemischer Natur sind; vor allem werden hier die chemischen Gegensätze von Säuren und Alkalien für Goethe wichtig (vgl. I §§ 491—493).

Untersucht man von diesen Bestimmungen aus erneut den oben zitierten I § 502, so ergibt sich die wichtige Frage, woher Goethe denn in diesen Fällen wisse, daß z. B. eine weiße Leinwand, wenn sie gelb wird (vgl. I § 503), gerade durch Verdunkelung gelb geworden ist? Einmal vorausgesetzt, daß Gelb gegenüber dem Ausgangsweiß ein Schattiges ist, dann liegt in dem § 502 eine bloße Umschreibung und Wieder-

holung dieser Voraussetzung; läßt man sie dagegen fallen, dann ist klar, daß Goethe hier von einer Verdunkelung im Sinne kausaler Erklärung nicht reden kann. Das Vergilben als Kausalprozeß betrachtet ist keine Verdunkelung, vielmehr ist letztere bestenfalls Wirkung eines anderen Prozesses. Diese Erwägung gilt für die meisten Beispiele, die Goethe für die Erregung der chemischen Farben beibringt.

Man wird Goethe kaum von dem Vorwurf retten können, diesen wichtigen Unterschied nicht ausgesprochen, ja im Gegenteil ihn in diesem laxen § 502 durch ein Wortspiel eher verdeckt zu haben. Er übersteigert die Parallelität der physischen und chemischen Farben zur Gleichheit. Aber wenn er auch in der formalen Behandlung tadelnswert scheint, so ist seine eigentliche Meinung — nicht die, die er ausspricht, sondern die, nach der er handelt, — doch vollkommen gemäß dem, was nach der bisherigen Entwicklung erwartet werden muß. Was in all diesen Paragraphen des chemischen Teils durch Erfahrung belegt wird, ist ein Anderes.

Wenn nämlich einerseits die Farben überhaupt wirklich ein totaler Inbegriff von Teilen sind, und wenn anderseits die zeitlich kausale Entstehungsweise der chemischen Farben, nicht wie die der physischen Farben durch Licht und Finsternis selbst, sondern durch Ursachen chemischer Art bedingt ist, dann wird diese letztere Art in der Form ihrer Wirkungsweise derjenigen von Licht und Finsternis analog sein müssen, d. h. sie wird unaufhaltsam, stetig, die Farben nach derjenigen Reihenfolge produzieren müssen, die von den beiden anderen Farbkreisen her schon bekannt ist. Für die Bedeutung der Reihenfolge verweisen wir vor allem auf die §§ 492, 517—519, 520. Die Wirkungen der chemischen Ursachen müssen also in gewisser Weise den Wirkungen, die uns bei den physischen Farben entgegentreten, entsprechen. Und dieses eben versucht Goethe hier induktiv nachzuweisen. In allen drei Farbenkreisen erscheint etwas empirisch Faßbares, welches auf die Auffassung der Farbe als eines totalen Inbegriffs hindrängt. In dem Kreis der physiologischen Farben ist es das Sichfordern, in dem der physischen Farben der von Goethe insonders Urphänomen genannte Vorgang, in dem Kreis der chemischen Farben ist es die Reihenfolge des Übergangs von einer bestimmten Farbe zu einer anders bestimmten. Im Grunde könnte Goethe also

auch die beiden andern Merkzeichen bei den physiologischen und chemischen Farben Urphänomene nennen und in demselben Sinn wie das der physischen Farben, wenngleich man aus der zufälligen Eindringlichkeit des letzteren verstehen kann, daß Goethe für dieses den Namen aufsparte. Die wesentliche Natur der Farbe, ein echter Teil des Einen unteilbaren Lichts zu sein, äußert sich (als Merkzeichen) in allen drei Fällen gleich unmittelbar. Diese Äußerung ist aber in keinem dieser Fälle zwingend und konstitutiv für die wesentliche Erkenntnis der Farbe. Sie dafür hinsichtlich des Urphänomens der physischen Farben gehalten zu haben, ist der Fehler Schopenhauers gewesen. Der Nerv des Verfahrens liegt allein in der Möglichkeit, die genesis der Farben als farbiger geistig zu durchdringen, also diese genesis lebendig zu vollziehen, ihre empirische Vorfindlichkeit (ganz gleich, ob diese nun physischer, physiologischer oder chemischer Art ist) zu negieren und sich ihr gegenüber durch das Streben nach Totalität in Freiheit zu versetzen. So geht die eigentliche Aussage Goethes auch weit über die bloße empirische Faktizität des physiologischen Gefordertseins hinaus; diese erscheint selbst schon, wie früher ausgeführt, als notwendig, als deduziert also.

Weil es ein geniales Verhältnis des Menschen zur Farbe gibt, ist die Goethesche Lehre so, wie sie ist. Die primäre[1]) Wahrheit über die Farbe ist die künstlerische Darstellung. Vielleicht sind die §§ 812—813 des I. Teiles die bedeutendsten und entscheidendsten des ganzen Werkes. In ihnen wird klar ausgesprochen, daß ein doppeltes Verhältnis des Menschen zur Farbe stattfindet: erstens ein pathologisches Affiziertsein von ihr, wie Goethe wörtlich sagt, d. h. ihr bloßes Gegebenwerden; man könnte auch sagen, ihr Erscheinungsein in zweiter Potenz. Zweitens eine Erhebung über die bloße Affektion hinaus, die diese als solche vernichtet und in der die Farbe zu dem hinlänglich bekannten totalen Selbst wird, welches sie an sich werdend ist und seiend wird. Die primäre Wahrheit über die Farbe ist die künstlerische Darstellung der Welt aus Hell, Dunkel und Farben. Auch der geniale Kolorist hat Stil. Sein Organ, das für diese Produktionen konstitutiv ist, ist das „Eigenleben“

---

[1]) „Primär“ sagt die spekulative Philosophie. So wie Goethe auch von „höheren Anschauungen“ spricht.

des Auges. Der Stil aber ruht, wie Goethe sagt, „auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen[1])“.

Es empfahl sich, diese allgemeinen Betrachtungen, die das besondere Kapitel der chemischen Farben in eine Reihe mit den beiden andern Farbkreisen stellen sollen, gleich voran zu nehmen. Über manche Probleme, die in diesem letzten Farbkreis noch besonders auftreten, könnte noch vielerlei, nicht Unwichtiges, verhandelt werden, jedoch ohne daß dabei unsere eigentliche Absicht eine wesentliche Förderung erfahren würde. So haben wir z. B. bisher nur sehr flüchtig von Weiß und Schwarz geredet, obwohl gerade hier reichlich Gelegenheit dazu geboten wäre. Damit fällt auch die Möglichkeit einer eingehenden formalen Betrachtung der berühmten Kontroverse, die sich auf die Herstellung des Weißen aus einer Mischung von Komplementärfarben bezieht (vgl. o. S. 176 Anm. 1). Wir müssen ferner die an sich sehr interessante Gegenstellung von Grün und Purpur (vgl. Farbenlehre I §§ 697—707) unberücksichtigt lassen. Ganz endlich übergehen wir auch die sogenannten entoptischen Farben; Hegel hat gerade bei ihnen sehr lebhaft an Goethe angeknüpft. Indem die Ursachen der Erregung chemischer Farben unmittelbar in im weitesten Sinn chemischen Prozessen gesucht wird, schlingt sich dieses Kapitel mehr als die andern in den weiten Rahmen spekulativer Naturphilosophie überhaupt und kann ohne genaueste Kenntnis der letzteren nicht endgültig verstanden werden. Immerhin dürften die wenigen allgemeinen Anmerkungen und Hinweise, die darüber gemacht wurden, demjenigen, der Goethe selbst gelesen hat, genügen, den Übergang ahnen zu lassen.

Aus der Einsicht in die von uns Parallelität genannte Nebenordnung der drei Erscheinungsweisen der Farben ergibt sich endlich auch ein Verständnis für die bekannte Forderung Goethes, die Phänomene auf alle Weise zu vermannigfaltigen und sie, wenn auch geordnet, so doch in dieser breiten Mannigfaltigkeit vollzählig nebeneinander aufzuführen. In ihr hat Schopenhauer wohl ein Bestätigung gesehen für seine Annahme,

[1]) Vgl. den Aufsatz: „Einfache Nachahmung der Natur, Manier und Stil.“

die Farbenlehre Goethes sei eine bloße bequem angeordnete Zusammenstellung der empirischen Phänomene. Goethe hat diese Forderung mit auf den ersten Blick befremdender Energie und innerer Anteilnahme ausgesprochen: mit befremdender Energie, weil sie, so obenhin betrachtet, entweder etwas ziemlich Selbstverständliches fordert oder, wie Schopenhauer meint, den Verzicht auf jede geistige Durchdringung anzudeuten scheint. Auch ist es ganz unklar, wie in ihr ein grundsätzlicher Gegensatz gegen Newton ausgesprochen sein soll, obwohl Goethe sie zweifelsohne so verstand. Wenn sie nur bedeuten soll, daß die Wissenschaft Achtung vor dem Phänomen haben, daß sie ein schon konstituiertes Faktum nicht für ein reines Faktum halten soll, so ist sie gewiß nützlich und richtig, kann auch gar nicht oft genug wiederholt werden, aber sie als neue Einsicht nach dem Auftreten von Kant auszugeben oder gar zu behaupten, grundsätzlich verstoße Newton gegen sie; das hätte Goethe nicht zustoßen dürfen und ist ihm auch in der Tat niemals in den Sinn gekommen zu behaupten. Man höre ihn zuvor selbst in dieser Sache: „Der Versuch, die Farbenerscheinungen auf- und zusammenzustellen ist nur zweimal gemacht worden, das erstemal von Theophrast, sodann von Boyle. Dem gegenwärtigen wird man die dritte Stelle nicht streitig machen[1]).“ In derselben Einleitung nennt er seine Ordnung „naturgemäß“, ein Ausdruck, der öfter wiederkehrt, z. B. II § 6, wo er sagt, Newtons schiefes, verwickeltes „Hinterstzuvörderst“ könne nicht entwirrt werden, „wenn man nicht vorher, wie von uns mit Sorgfalt geschehen, die Farbenphänomene in einer gewissen natürlichen Verknüpfung nacheinander ausgeführt und sich dadurch in den Stand gesetzt hätte, eine künstliche und willkürliche Stellung und Entstellung derselben anschaulicher zu machen“. Ferner sagt er in dem schon früher zitierten Bekenntnis: „Einwirkung der neueren Philosophie“: „Bei physischen Untersuchungen drängte sich mir die Überzeugung auf, daß, bei einer Betrachtung der Gegenstände, die höchste Pflicht sei, jede Bedingung, unter welcher ein Phänomen erscheint, genau aufzusuchen und nach möglichster Vollständigkeit der Phänomene zu trachten; weil sie doch zuletzt sich aneinanderzureihen, oder vielmehr übereinanderzugreifen genötigt werden, und vor dem Anschauen

---

[1]) Einleitung zum „Entwurf einer Farbenlehre“.

des Forschers auch eine Art Organisation bilden, ihr inneres Gesamtleben manifestieren müssen." Desgleichen in dem 1793 geschriebenen Aufsatz „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt"[1]: „Ich habe in den zwei ersten Stücken meiner optischen Beiträge eine solche Reihe von Versuchen aufzustellen gesucht, die zunächst aneinandergrenzen und sich unmittelbar berühren, ja, wenn man sie alle genau kennt und übersieht, gleichsam nur einen Versuch ausmachen, nur Eine Erfahrung unter den mannigfaltigsten Ansichten darstellen. Eine solche Erfahrung, die aus mehreren andern besteht, ist offenbar von einer h ö h e r e n Art. Sie stellt die Formel[2] vor, unter welcher unzählige einzelne Rechnungsexempel ausgedrückt werden."

Vergegenwärtigt man sich nun, daß Goethe sowohl wie Newton eine L e h r e geben wollen oder eine Theorie[3], daß ferner Goethe so gut wie Newton k a u s a l e r k l ä r t und ableitet — seine Ableitung des physischen Spektrums ist z. B. eine recht verwickelte Theorie, dann steht man vor einem Rätsel, wofern man nicht begreift, daß hier zwei letzthin ganz verschiedene Begriffe von Theorie im Spiele sind. Welche Begriffe

---

[1]) Goethe hat ihn 1798 im Januar Schiller mitgeteilt. Es entspann sich daraus zwischen beiden eine sehr eingehende, leider nur teilweise schriftlich in den Briefen vorliegende Unterhaltung über methodologische Fragen, bei welcher Schiller unseres Erachtens das punktum saliens überhaupt nicht begriff und Goethe seinerseits dieses Nichtbegreifen wiederum nicht ganz durchschaute.

[2]) Schiller macht sie in seinem Briefe vom 19. 1. 1798 zu einem „objektiven Naturgesetz". Also ganz kritisch. Daß Goethe hier eigentlich immanente Gesetze im Auge hat, fühlt er gar nicht.

[3]) Vorwort zum Entwurf der Farbenlehre: „Ist es doch eine höchst wunderliche Forderung, die wohl manchmal gemacht, aber auch selbst von denen, die sie machen, nicht erfüllt wird: Erfahrungen solle man ohne irgend ein theoretisches Band vortragen, und dem Leser, dem Schüler überlassen, sich selbst nach Belieben irgend eine Überzeugung zu bilden. Denn das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern. Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren. Dieses aber mit Bewußtsein mit Selbstkenntnis, mit Freiheit, und um uns eines gewagten Wortes zu bedienen, mit Ironie zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn die Abstraktion, vor der wir uns fürchten, unschädlich, und das Erfahrungsresultat, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll."

das sind, kann nach dem bisherigen nicht mehr im Zweifel sein. Eine kurze Zwischenbetrachtung wird das verdeutlichen.

Die Theorie Goethes ist kein selbst gegenständlicher Satz, sondern ein unendlicher schöpferischer Zustand. Der oberste Satz seiner Deduktion ist das Unbekannte; dessen primäre Deduktion ist aber die schöpferische Darstellung[1]). Die Weltanschauung Goethes ist m. a. W. kein System, und das gilt wiederum allgemein für jede Spekulation. Ein System ist einreihig, pyramidenförmig, es geht eindeutig vom Bedingenden zum Bedingten ins Unendliche. Das darf nicht ganz wörtlich, mißverstanden werden, als ob es nun nur gewissermaßen eindimensional verlaufe, als ob es hier kein Zusammentreffen mehrerer Bedingender in Einem Bedingten gäbe[2]); aber es liegt im Wesen des Systems, als Bedingendes, und somit auch als relativ letztes Bedingendes, nur ein Besonderes anerkennen zu können. Als Besonderes aber kann und wird es vom Denken immer wieder umgriffen, d. h. begriffen werden. Der letzte Punkt des Systems also dehnt sich immer wieder aus sich selbst in eine Reihe. Kant hat für immer bewiesen, daß auf diesem Wege das Unbedingte nicht erreicht werden kann. Man kann hier paradox sagen, daß gerade dadurch, daß dieser Punkt als letzter (als Unbedingtes) bestimmt wird, er die Fähigkeit verliert, wirklich letzter zu sein. Das System aber fordert notwendig einen letzten Punkt. — Goethe dagegen sagt[3]), wieder

---

[1]) In „der Versuch als Vermittler v. O. u. S." vergleicht Goethe seine Methode mit der der Mathematik(!) und findet ein Vorbildliches der letzteren, dem er selbst in seiner Behandlungsart nachstreben will, darin, daß „ihre Demonstrationen immer mehr Darlegungen, Rekapitulationen als Argumente" sind. Er muß bei dieser Stelle instinktiv an den Satz Kants gedacht haben, daß Räume immer nur im einigen Raume denkbar sind.

[2]) Man pflegt das oft, sehr inadäquat, Wechselwirkung zu nennen. So auch Schiller in dem erwähnten Brief an Goethe. Er sagt dort von seinem „rationellen Empirism" (so will er Goethes Betrachtungsart nennen): dieser hüte sich „die Kausalität bloß nach einer einfachen dürftigen Länge gelten zu lassen, er nimmt immer auch die Breite mit auf".

[3]) In „Problem und Erwiderung" an Ernst Meyer gerichtet und mit dessen Erwiderung 1823 zum Abdruck gebracht. Kritisch klingt wieder, daß die Naturbetrachtung endlos sei. Die Stelle ist aber offenbar sehr unkritisch gedacht. Naturbetrachtung ist endlos, weil sie in der Erscheinung bleibt und bleiben muß. (Erscheinung erster Potenz. Auch

im Einklang mit aller Spekulation: „Natürlich System, ein widersprechender Ausdruck. Die Natur hat kein System, sie hat, sie ist Leben und Folge aus einem unbekannten Zentrum zu einer nicht erkennbaren Grenze. Naturbetrachtung ist daher endlos, man mag ins Einzelnste teilend verfahren oder im Ganzen, nach Breite und Höhe die Spur verfolgen."

Zurückgreifend zum Ausgangsproblem können wir jetzt sagen, daß die Achtung Goethes vor der einzelnen Erscheinung als solcher und seine vorzüglich parataktische Anordnung der Phänomene notwendiger Ausdruck seiner unsystematischen Lehre ist. Bezogen auf die causa immanens, auf das Unendliche im Endlichen und d. h. wieder als echter Teil betrachtet, ist jedes Phänomen gleichwichtig als unmittelbarer Ausdruck des Wesens. Lediglich so betrachtet stehen sie überhaupt nur auf dem Umweg durch das Ganze, das ganz in ihnen ist, in Verbindung untereinander. Daß trotzdem auch für Goethe Grade der Wichtigkeit und Einfachheit vorkommen und daß er desgleichen unmittelbare gegenseitige Wirkungen der Phänomene aufeinander anerkennt, und wie dieses Anerkennen zu beurteilen ist, wurde gezeigt. Ergab sich doch das Urphänomen als der Koinzidenzpunkt von wesentlicher Gleichwichtigkeit aller Phänomene einer Region mit der Höchstwichtigkeit für eine besondere Reihe von in empirischer Verknüpfung stehenden Phänomenen. Auf diesen selben Sachverhalt nun scheinen einige Sprüche in den Maximen und Reflektionen zu deuten. So z. B.: „Der Mensch findet sich mitten unter Wirkungen und kann sich nicht enthalten, nach den Ursachen zu fragen: als ein bequemes Wesen greift er nach der nächsten als der besten und beruhigt sich dabei; besonders ist dies die Art des allgemeinen Menschenverstandes." In einem gewissen Sinn fragt kausal erklärende Theorie immer nach der nächsten Ursache; es liegt das schon in dem Begriff der Ursache als einer Auffassungsform für gewisse zeitliche Abfolgen; wenn auch dadurch, daß diese Form nur für gewisse Abfolgen gerecht-

---

der reine Begriff ist in diesem Sinne Erscheinung.) Sie kann aber hier nur im Endlichen bleiben, weil sie selbst im Unendlichen ist. Dasselbe gilt auch für Goethes Wahlspruch: „Willst du ins Unendliche schreiten, geh im Endlichen nach allen Seiten." Wirkliche Bezüge liegen aber in diesen Worten zu dem Lehrsatz 24 (Ethik T. V.) des Spinoza: „Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, umso mehr erkennen wir Gott."

fertigt ist, die notwendige Verwahrung gegeben ist gegen die Bestimmung der Ursache als bloßen nächsten erfüllten Zeitmoments. Aber diese, mit dem Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins ziemlich selbstverständlich gewordene Verwahrung hat Goethe im zitierten Satz doch kaum treffen wollen. Vielmehr ist hier wieder der Gegensatz von causa immanens und causa efficiens gemeint.

Inwiefern endlich die Methode der Analogiebetrachtung durch die entwickelte Gleichwertigkeit und parataktische Anordnung von phänomenalen Regionen eine sinnvolle Begründung erfährt, ja nur auf diese Weise empfangen k a n n, darf nach dem Ausgeführten als an sich selbst deutlich vorausgesetzt werden. Goethe hat diese Methode immer geübt; er hat sie auch theoretisch verteidigt[1], wenn man auch gern in diesem Punkte Entschiedeneres von ihm hören möchte. Aus demselben Grunde aber, aus dem Goethe und mit ihm die Spekulation Analogiebetrachtungen verwenden müssen, darf sie diejenige Wissenschaft, die auf transzendente Gesetze (auf objektive Naturgesetze) geht, nicht benutzen. Beide sind in dieser Frage nicht frei, sondern innersten Notwendigkeiten unterworfen.

5. Was wir zu Anfang des vorigen Paragraphen zu leisten versprachen: auch Goethes Farbenlehre als spekulativ fundiert und damit in genauer Entsprechung zu seinen sonstigen naturwissenschaftlichen Studien stehend zu erweisen, dürfte im großen und ganzen Erledigung gefunden haben. Zwar könnte noch mancherlei darüber verhandelt, treffende Belege könnten noch beigebracht, anscheinend widersprechende oder sonstwie dunkle Äußerungen Goethes in der vermuteten Richtung gedeutet werden; aber das gewonnene Grundbild würde dadurch keine wesentliche Änderung erleiden.

Es ist jetzt noch gefordert, die Resultate dieses Vortrags mit Rücksicht auf unsern besonderen Zweck konzentriert zusammenzufassen. Der lebendige Zeugungspunkt der Goetheschen Lehre ist die Methode, und die Methode ist die intellektuale Anschauung. Insofern sie dieses ist, deckte sie sich vollkommen mit unseren früheren allgemeinen Aufstellungen. Neu und in erwünschtester Weise weitere Einsicht befördernd war die Er-

---

[1] Z. B. in der früher zitierten Besprechung der „Principes de Philosophie Zoologique" des Geoffroy de St. Hilaire.

kenntnis des Zusammenbestehens mit der Erfahrung im empirischen Sinne. Hier fanden wir das Urphänomen, das zu seiner weiteren philosophischen Deutung Hegelscher Kategorien bedurfte.

Es möchte daher wohl nach alledem den Anschein gewinnen, als sei Goethe in philosophischem Verstand nur ein minder durchreflektierter Schelling oder Hegel, nichts weniger aber auch nichts mehr. Jedoch soll diese allgemeine Frage hier abschließend nur nach der Seite der intellektualen Anschauung behandelt werden, während wir bezüglich aller andern möglichen Gesichtspunkte daran erinnern, daß für uns Goethes Lehre nicht in ihrer Ganzheit und Breite, sondern nur nach ihren Bezügen zum Begriff der Intuition in Frage steht.

Was nun die erstere, zweifelsohne wichtigste, dem Kern des Goetheschen Denkens am nächsten kommende Seite betrifft, so repräsentiert allerdings Goethe in ungemeiner Klarheit die historische Ursprungssituation der philosophischen Bewegung seiner Zeit, also die fruchtbare Stellung zwischen Spinoza einerseits, Kant andererseits. Und die organische Synthese zwischen beiden, deren Ergebnis die spekulative deutsche Bewegung war, liegt in ihren Grundpunkten bei ihm deutlich zutage. Wie seine subjektive Entwicklung historisch sich vollzog, steht hier nicht in Frage. Die Beziehungen zu Herder würden in diesem Betracht wesentlich werden. In denselben Kreis würde sodann die Epoche seines Denkens gehören, von der uns ein Zeuge in der Schrift von Moritz „Über die bildende Nachahmung des Schönen“ (Braunschweig 1788) erhalten ist und aus welcher Goethe, als aus ihren römischen „Unterhaltungen hervorgegangen“ einen längeren Auszug in der italienischen Reise abdruckt. Das Problem des intuitiven Schaffens, des schöpferischen Nachschaffens ist hier klar gesehen und wird mit sehr merkwürdigen, fast empirisch-psychologischen Kategorien zu fassen gesucht. Und so weit auch Goethe späterhin über die reichlich dunkle und etwas unbeholfene Vorstellungsweise hinausschritt, so hat er sich doch niemals ganz von ihr gelöst[1]).

Zwei Momente liegen in den spätesten methodischen Äußerungen Goethes ziemlich unverbunden nebeneinander. Auf der

---

[1]) Wir verweisen in dieser Hinsicht auf das Wort „entgegentrete“ und seine Erörterung.

einen Seite die ganz eindeutige nur immer wieder mit andern am besonderen Ort neugeschaffenen Worten beschriebene intellektuale Anschauung; auf der andern Seite eine Scheu nicht nur vor diesem Wort, sondern ein gewolltes Subjektivieren dieser doch an sich selbst absoluten Methode: sie ist ihm Eine von den möglichen Vorstellungsarten, sie ist ihm „bequem", aber nicht mehr, ist ihm eine individuelle Besonderheit, der er gerne nachgehen will, weil sie ihn fördert, weil sie ihm liegt, aber sie ist ihm nicht absolute, sondern individuelle Wahrheit. Und hierin geht er so weit, daß er jedem echtfühlenden Menschen, ja jedem Lebensalter, seine besondere Wahrheit zubilligt[1]). Man könnte, glauben wir, nachweisen, daß merkwürdigerweise Kant bei der Entwicklung und Formulierung dieser ganz unkantischen Gedanken Pate gestanden hat. Von der Subjektivität unseres Wissens hat er sich anscheinend gern durch Kant belehren lassen, die bei Kant der Subjektivität korrespondierende Allgemeingültigkeit dagegen sucht man vergebens bei ihm.

Goethe kennt eine Wahrheit, eine wirkliche, wirkende Wahrheit. Wahrheit aber ist etwas Absolutes, ist die Identität von Denken und Sein. Relative, individuelle Wahrheit also ist ein Relativ-Absolutes, also ein Denken, das aus der intuitiven Identität mit sich selbst entspringt[2]), das aber neben sich, wie die gegenständlichen Organismen, eine Mannigfaltigkeit von absoluten Gestalten erträgt. Eine verstandesmäßige Konstruktion in diesen paradoxen Verhältnissen sehen zu wollen, ist widersinnig. Solche widersprechenden Begriffe wie Relativ-Absolutes konstruiert kein Verstand; er würde sich ja damit nur sein eigenes Grab graben, und diese Bewegung ist ihm nicht eigentümlich. Der Verstand beharrt auf sich selbst; er kann sich nicht hingeben. Ausgangspunkt ist hier vielmehr die einfache Beschreibung des sich selbst erlebenden intellektualen anschaulichen Denkens, wie sie z. B. Goethe, um noch ein letztes treffendes Wort von ihm darüber zu geben, in seinen Bemerkungen

---

[1]) Simmel hat in seinem Goethebuch gerade diesen Punkt gut herausgestellt.

[2]) Vgl. die analoge Stellung Diltheys. — Übrigens ist der gedankliche Kern dessen, was man meint, wenn man von der „Echtheit" eines geistigen Erzeugnisses spricht, eben der, daß es ein Relativ-Absolutes ist.

zu der „Anthropologie“ von Heinroth[1]) geliefert hat. Er sagt dort: „Herr Dr. Heinroth in seiner Anthropologie .... spricht von meinem Wesen und Wirken günstig, ja er bezeichnet meine Verfahrungsart als eine eigentümliche: daß nämlich mein Denkvermögen *gegenständlich* tätig sei, womit er aussprechen will: daß mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere; daß die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dasselbe eingehen und von ihm auf das innigste durchdrungen werden; daß mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei; welchem Verfahren genannter Freund seinen Beifall nicht versagen will.“ Gegenständliches Denken bedeutet nicht ein Denken, das einen Gegenstand *hat* (das trifft vielmehr auf alles Denken zu, insofern es nicht sinnloses Geschwätz ist), sondern ein Denken, welches der Gegenstand selbst ist und einen Gegenstand, der selbst nur Denken ist, also jenen lebendigen Realisationsprozeß der widersprechenden Forderung eines zugleich spontanen und rezeptiven, zugleich schöpferischen und abbildenden Denkens. Gegenständliches Denken ist dasselbe wie „lebendiges Anschauen“ (Vgl. o. S. 144).

So aber ist nun eine Spannung gesetzt, zwischen dem Absoluten und dem Relativen. Auch sie ist als Spannung nichts eigentümlich Goethesches, eher schon ihre Lösung. Der Begriff dieser Spannung ist kurz zu erörtern.

Das Ganze und die Totalität der Teile stehen gewissermaßen im Gleichgewicht, sind gleichzeitig. Plotin sagt deshalb z. B. vollkommen durchsichtig, daß das Eine den Nus erzeuge, indem es sich zu sich selbst hinwendend schaue. Hier herrscht totale Identität von Ganzem und Teilen. Durch die hinlänglich bekannte partielle Identität von Ganzem und Einem Teil wird eine Spannung gesetzt, deren Auflösung der Prozeß der intelligiblen Bewegung, des ewigen Werdens oder Übergehens ist. Der Weg des ewigen Werdens, der Kinesis, geht durch Totalität zur Freiheit von der gesetzten Spannung und von der damit verbundenen notwendigen Bestimmtheit des Überganges. Jedoch dieser Begriff von Spannung und ihrer Auflösung in einen ewigen Prozeß ist hier nicht gemeint.

---

[1]) Geschrieben 1823, abgedruckt unter der Überschrift „Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort“.

Vielmehr handelt es sich hier um die Frage, bis zu welcher Innigkeit die partielle Identität von Ganzem und Einem Teil verwirklicht sei oder mit andern Worten, wie energisch die Intuition, d. h. das Erfassen eines Teils als Teil vorhanden sei. Goethe sieht also Grade der Intuition, und die Spannung ist der Ausdruck davon, daß zwar Intuition, aber noch nicht ihr höchster Grad zuständlich, wirklich ist. Auch diese Spannung scheint sich für Goethe nun in einen Prozeß aufzulösen, aber in einen zeitlich-wirklichen Prozeß, in eine aufsteigende Entwicklung. Wahrscheinlich gehört hierhin sein Glaube an die Unsterblichkeit, als dem gewissen Schicksal einer jeden großen „Entelechie", wie er ihn Eckermann gegenüber zum Ausdruck brachte. Auch könnte man an die Chorworte aus dem Faust denken: „Wer immer strebend sich bemüht, Den können wir erlösen", oder an das andere Wort: „Wir heißen euch hoffen." Auch darin, daß schon das Streben nach Etwas zur Erlösung genügt, liegt, daß ein Relatives einem Absoluten gleichgesetzt wird.

Ist dieses Gefühl und dieser Begriff von Spannung etwa ein Kompromißerzeugnis? Zwischen dem Leben des sinnlich feststehenden, gesunden, froh und selbstbewußt tätigen Verstandes und dem höheren Leben der Vernunft und des unendlichen Gefühls liegt der grundlose Sprung in das innerste Leben des Ganzen. Die Welt der Vernunft und des aktual Unendlichen ist für den Verstand paradox, kann von ihm nicht betreten und durchschritten werden. Aber muß nicht gerade, weil ein qualitativer Sprung zwischen beiden liegt, ein vollkommenes Resultat seine Folge sein? Ist nicht hier, wenn irgendwo, ein unerbittliches Entweder-Oder notwendig? Untergräbt nicht der Gedanke und das kritisch reflektive Erkennen eines bloß relativen Denkens die zuständliche Fähigkeit, absolut zu denken? So kann auch z. B. vielleicht der Glaube Berge versetzen, aber wenn ich Berge versetzen will, um dadurch von meinem Glauben zu wissen, werde ich sie gewiß niemals versetzen können. Goethe sagt: „Vom Absoluten in theoretischem Sinne wag' ich nicht zu reden; behaupten aber darf ich, daß, wer es in der Erscheinung anerkannt und immer im Auge behalten hat, sehr großen Gewinn davon erfahren wird." Und weiter: „In der Idee leben heißt das Unmögliche behandeln als wenn es möglich wäre. Mit dem Charakter hat es dieselbe Bewandtnis: treffen beide zusammen, so entstehen Ereignisse,

worüber die Welt vom Erstaunen sich jahrtausende nicht erholen kann." Nun liegt es aber im Wesen spekulativer Philosophie, daß für ihre absolute Erkenntnis der existenzielle Entschluß absolut zu erkennen, konstitutiv ist[1]). Goethe tat beides: er dachte absolut und wertete sein absolutes Denken als relativ. Und als er alt wurde, hüllte er sich gern in Geheimnisse, liebte er das Esoterische. Auch das mit gutem Grund: er wußte sein Denken als ein schöpferisches und wußte zugleich, daß jede schöpferische Tat nur verlangt, fern von reflektivem Gerede einsam getan zu werden.

Wer es aber ertragen kann, wer es innerlich wirklich realisieren kann, absolut zu leben — und das Denken Goethes ist Leben — und trotzdem das Gelebte als relativ zu bewerten, wird in seinem Gefühl dem nahe stehen, was gewisse Denker damals gerne Ironie nannten. Man erinnere sich, daß dieses, wie Goethe sagt, „gewagte" Wort in dem Vorwort zu seiner Farbenlehre auftauchte. Die Ironie ist nur dann nicht trivial oder blasphemisch, wenn sie von einem absoluten Leben getragen wird. Hegel mußte sie verwerfen, weil er nicht nur absolut, sondern auch das Absolute dachte. Goethe dagegen durfte ironisch sein. Und dieses Gefühl liegt nicht so fern jenem andern, oben gekennzeichneten, dem Hoffen auf Erlösung; beide sind vielmehr Kinder einer Mutter. Sie sind beide gefühlsmäßige Folgen von der Erkenntnis, daß die Intuition zwar absolute Wahrheit, aber — anscheinend — nicht zugleich auch ein ebenso absolutes Wissen von der Absolutheit dieser Wahrheit gibt. In diesem Verstand ist z. B. auch der Begriff für Hegel nicht ein An-und-für-uns-Sein, sondern ein An-und-für-sich-Sein. Auf diesen Sachverhalt wurden wir schon einige Male hingeführt und zuletzt bei der Besprechung dessen, was Goethe eine Überzeugung nannte. Doch hat es wenig Zweck, hierüber anläßlich Goethes weiter zu handeln. Es mag genügen, diese Folgesituation intellektualer Anschauung

---

[1]) Man wird nach allem vorhergegangenen in dieser Fassung wohl keinen Psychologismus sehen wollen. Nichts anderes besagt übrigens auch das bekannte Wort Hegels, daß man denken müsse um zu denken, wie man auch ins Wasser gehen müsse, um schwimmen zu lernen. Mit so trivialen Bemerkungen wie die ist, daß man doch etwas denken könne und dann über dieses Denken selbst wieder nachdenken könne, kommt man dagegen nicht an.

bei ihm aufgewiesen zu haben; unter anderen Gesichtspunkten und anläßlich anderer philosophischer Lehren wird sie im folgenden immer wieder fühlbar werden.

FÜNFTES KAPITEL

DIE INTUITION BEI BERGSON UND IHR VERHÄLTNIS ZUR INTELLEKTUALEN ANSCHAUUNG DER SPEKULATIVEN PHILOSOPHIE

> Die Existenz sub specie aeterni und in Abstraktion denken, heißt sie wesentlich aufheben, und gleicht dem ausposaunten Verdienst, den Grundsatz des Widerspruchs aufzuheben. Existenz läßt sich nicht ohne Bewegung denken und Bewegung läßt sich nicht sub specie aeterni denken. Kierkegaard.

1. Vorbemerkungen. In gewisser Weise durchbricht die Analyse des Wesens der Intuition bei Bergson den Rahmen des Abschnitts, der der immanenten Synthesis der Spekulation gewidmet ist. Denn, schicken wir nur gleich voraus, Bergson unterscheidet sich und zwar vorzüglich gerade durch seinen Begriff von Intuition in vielen Punkten von den eigentlich spekulativ zu nennenden Denkern. Andererseits tragen wir größte Bedenken, bei ihm von wesentlichen Unterschieden in der fraglichen Hinsicht zu sprechen. Seine Intuition unterliegt ganz zweifellos auch wiederum sehr spekulativen Bestimmungen, wenn auch nicht der ausgesprochenen, so doch ihrer inneren Form nach. Dafür den Beweis zu erbringen, oder — um ein weniger anspruchvolles Wort zu brauchen — dies plausibel zu machen, ist eine der Hauptaufgaben dieses Kapitels. Geleistet werden kann sie allerdings, wie von vorne herein klar ist, nur, wenn wir Bergson kritisieren, wenn wir das, was er sagt, weiter- und umdenken in etwas, was er u. E. aus sich selbst heraus sagen müßte und zwar sagen müßte, nur in bezug auf den Begriff der Intuition, nicht in bezug auf seine eigentliche Philosophie, welche sich vielmehr als aus ganz anderen Quellen herfließend erweisen wird.

Bergson sieht das Wesen des Geistes (im Gegensatz zu dem Wesen des Intellekts, der bei ihm die Rolle des von uns

bisher Verstand genannten Etwas spielt) in seiner schöpferischen Fähigkeit. Das Absolute ist ihm psychologischer Ordnung[1]), weil es im Wesen des Geistigen oder, wie Bergson sagt, des Seelischen liegt, schöpferisch zu sein. Ein „Bewußtsein oder besser Überbewußtsein"[2]) steht „am Ursprung des Lebens[3])". Und dieses Bewußtsein ist „Verlangen nach Schöpfung" und dort, wo sein freier Vorstoß siegt, wirklich schöpferisch. So hat diese Art von Überbewußtsein Bezüge zu einem Begriff von Wollen, und die Intuition hat nach Bergson danach zu streben, eins zu werden mit dem Akte des Wollens[4]). Sie soll „sich losmachen vom fertig Bestehenden und sich an das Entstehende heften". In allen ursprünglichen genialen Schöpfungen des Geistes offenbart das absolute Leben sein eigenstes Wesen, also seine schöpferische Macht, deren Produkte „die Unvorhersehbarkeit selber" sind[5]). „Bewußtsein ist synonym mit Erfindung und Freiheit[6])."

Das erscheinende Denken, worunter wir hier lediglich das durch Mannigfaltigkeiten seines Inhalts bestimmte Denken verstehen, ist für Bergson, wie alles Erscheinende, an sich Bewegung und nur Bewegung[7]). Alle Bewegung aber, „soweit sie ein Übergang von einem Ruhepunkt zum andern ist, ist absolut unteilbar": so lautet einer seiner wesentlichsten intuitiv gewonnenen Sätze[8]). Also ist auch das Denken an sich absolut unteilbare Bewegung. Intuitiv und folglich schöpferisch ist —

---

[1]) „Schöpferische Entwicklung", übers. v. Gertrud Kantorowicz, Jena 1912, S. 261. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf dieses Werk und ferner noch auf „Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen". Jena 1911, „Materie und Gedächtnis" neu übersetzt von Frankenberger, Jena 1919 und „Einführung in die Metaphysik", Jena 1912. Nach diesen Ausgaben werden wir auch zitieren; der französische Text ist bei allen sachlich wichtigen Stellen verglichen worden, ergab jedoch sachlich keine wesentliche Differenz gegenüber dem deutschen Ausdruck der meist vorzüglichen Übersetzungen.

[2]) Bewußtsein, Geist, Seele, ein Etwas von psychologischer Ordnung: alle diese Worte deuten bei ihm auf einen gemeinsamen Kern.

[3]) „Schöpferische Entwicklung" S. 265.

[4]) „Schöpferische Entwicklung" = E, S. 242.

[5]) l. c. 229.

[6]) l. c. 267.

[7]) „Materie und Gedächtnis" = M. u. G. S. 125.

[8]) l. c. S. 157.

immer nach Bergson — dasjenige Denken, das sich an das Entstehende heftet, also das Denken, insofern es in sich unteilbar ist. Und ganz im Einklang damit bestimmt er das Verfahren des „diskursiven Verstandes" als unter der Tendenz stehend, „jeden Vorgang in Phasen zu zerlegen und alsdann diese Phasen zu Dingen zu verdichten"[1]), so daß für ihn dasjenige Denken diskursiv ist (er sagt es nicht ausdrücklich, aber wir glauben ohne jede Umdeutung nur seine eigene Meinung auszusprechen) das in sich geteilt ist: eine Bestimmung, die mit der von uns schon o. S. 49 gegebenen gleichläuft, nach welcher diskursive Erkenntnis immer auf ein schon Bestimmtes zurückgeht. Wie sich also der Mensch im wahrhaft freien Handeln losmacht von aller äußerlichen Bestimmtheit, wie er sich zurücknimmt in sein innerstes Wesen und von dort aus im freiesten Vorstoß die ganz nur ihm selber angehörende neue unvorhersehbare Tat gebiert[2]), so soll auch das schöpferisch freie, also intuitive Denken aus einer innerlich ungeteilten einheitlichen Bewegung heraus zur Gestalt und Bestimmtheit kommen. Sind die Produkte diskursiven Denkens Bestimmtheiten, die aus schon selbst Bestimmtem herkommen, so ist das intuitiv Gedachte ein spontan aus Unbestimmtem zur bestimmten Gestalt Herausgedachtes. Schöpfung erscheint so als der Übergang von der unbestimmten Einheit zu i h r e r bestimmten Mannigfaltigkeit. Das schöpferische in diesem Übergang lebende Denken würde so, wie Bergson es fordert, die Diskretion, d. h. hier den bestimmten Gedanken oder den Begriff, als nur Haltepunkt seiend der unendlichen Bewegung erfassen.

In allen diesen Bestimmungen liegt nun keineswegs etwas Neues für uns. Man könnte unter ihnen auch die intellektuale Anschauung als begriffen vermuten. Schon die Intuition Spinozas war ein unmittelbares Erfassen einer isolierten Diskretheit aus einer flüssigen in sich unbestimmten Gesamtsituation heraus; ausdrücklich wehrte Spinoza für sie den Rückgang auf allgemeine Prämissen ab[3]). Im Fortgang trat dieselbe Bestimmung in mannigfacher Gestalt auf; am reinsten bei Goethe, wo das Prinzip der Deduktion geradezu als das

---

[1]) l. c. S. 125.

[2]) E, S. 242 sowie „Zeit und Freiheit" = Z. u. F. S. 130—136.

[3]) Vgl. o. S. 48 ff.

Unbestimmte und daher als das Unbekannte erschien. War doch das Urphänomen ein objektiv Letztes nur deshalb, weil es nicht als Ursprung gesetzt, sondern der Ursprung selbst war. Das spekulativ Allgemeine als das Denken selbst, im Gegensatz zu einem bloß Gedachten, scheint kaum etwas anderes sein zu können als das intuitive, flüssige Denken Bergsons, das längs seines kontinuierlichen Fortströmens die diskreten Produkte ablagert.

Bergson sagt: „die Intuition geht im Sinne des Lebens selber, der Intellekt im umgekehrten Sinne . . .“ [1], und leicht ließe sich diesen Worten auch für die spekulative Intuition ein Sinn unterlegen, wenn man daran denkt, daß der primäre Ausdruck ihrer Erkenntnisse die schöpferische Darstellung ist. Und wie endlich die intellektuale Anschauung sowohl der Kosmos des Geistes selbst ist, wie auch der Blick auf ihn hin [2]), so ist auch die Intuition Bergsons „der Geist selbst, ja im gewissen Sinne das Leben selbst . . .“ [3]).

Was den allgemeinsten Zügen nach in beiden verglichenen Lehren unter „schöpferischem Denken“ zu verstehen ist, vereinigt sich somit bequem unter folgender Formel: schöpferisch ist das Denken, wenn es aus einer unbestimmten Einheit heraus die bestimmte Mannigfaltigkeit denkt. Damit wird auch eine Bedeutungsnüance der Intuition getroffen, die sehr allgemein immer mitverstanden wird, die mehr gefühlsmäßig in ihr liegt und deren große Berechtigung gerade bei Bergson oft überzeugend durchklingt: Intuition als diejenige geistige Bewegung, die sich losgerissen hat von dem unschöpferischen Automatismus der gewohnheitsmäßigen Denkprozesse. Diese letzteren nehmen ihren Ausgang immer von den schon geschaffenen begrifflichen Vorstellungen (den „Konfektionskleidern“) und gruppieren diese nun mechanisch-assoziativ um und um. Sogenannter Scharfsinn ist häufig nichts anderes. Daß dieses Denken unecht und unfruchtbar sein muß, versteht sich von selbst, wie auch das Gegenteil klar ist, daß der diskrete Gedanke, der erst Gestalt geworden ist, der in sich selbst Genesis hat (Sichgenesis sagt Fichte), echt und original, also ursprünglich sein muß. Original denken heißt eben keines-

---

[1]) E. S. 271.

[2]) Vgl. o. S. 62.

[3]) E. S. 272.

wegs, oder höchstens erst sehr in zweiter Linie, Neues, Unerhörtes denken. Original ist kein Relationsbegriff, der sich auf andere schon vorhandene diskrete Gedanken vergleichend bezieht. Original ist vielmehr jeder Gedanke, der wirkliche innere Genesis mit sich führt, der also nicht durch äußeres Hörensagen aufgenommen, sondern innerlich erzeugt ist und der infolgedessen einen gründenden Zustand, ein Erlebnis (vgl. o. S. 100 f.) rein ausdrückt[1]. Zuweilen hat es den Anschein, als ob Bergson gerade die letzterwähnte und abgewehrte Bedeutungsnüance des originalen Denkens in den Mittelpunkt rücke. In den großen künstlerischen Produkten, mit denen er oft die Schöpfungen seines absoluten Lebens vergleicht, sieht er die „Unvorhersehbarkeit" selbst. Eine jede echte Tat, d. h. eine solche, die aus der flüssigen Tiefe des individuellen Lebens herausbricht, ist ihm ein absolutes Novum ein ganz und gar Singuläres, Unvergleichbares. Jedoch langt diese Bestimmung nicht aus, um die Intuition Bergsons entscheidend von der intellektualen Anschauung abzuheben, denn auch die letztere kennt das Neue, Unvorhersehbare.

Und doch unterscheiden sich gerade an diesem Punkt die beiden Intuitionen und zwar — um sogleich den Unter-

---

[1] Diese Wendung gibt Veranlassung, ein Mißverständnis abzuwehren. Wenn man z. B. Kopfschmerzen hat und dann zu jemandem sagt „ich habe Kopfschmerzen", so scheint dieser Gedanke doch einen Zustand rein auszudrücken. Trotzdem wird man zweifelsohne in diesem Satze keinen originalen Gedanken sehen wollen. Und mit Recht, denn es ist offenbar widersinnig, zu behaupten, der bestimmte Zustand, Kopfschmerz genannt, sei konstitutiv für den Gedanken des Kopfschmerzhabens. Dieser Kopfschmerz ist selbst ein Begrenztes, also Erscheinendes. Der Zustand aber, von dem hier die Rede ist, ist ein prinzipiell nicht Erscheinendes, d. h. Unbegrenztes, der sein Leben nur an einem Erscheinenden gewinnt. Manche psychologisch gemeinte Wendungen, die vom Erlebnis zum Gedanken streben, beachten diesen zwar auf der Hand liegenden nichtsdestoweniger aber fundamentalen Unterschied nicht. Er ist von formeller Art und deshalb macht es nichts aus, in dem Ausgangssatz statt Kopfschmerz z. B. Gott zu sagen: der Satz verharrt deshalb doch in seiner Beschaffenheit, dem Hörenden gleichgültig zu sein. Der Hörende könnte bestenfalls auf den glücklichen Zufall warten, der ihn auch einmal in diese Zustände versetzte. Man könnte auch sagen, der Hörende stehe zu einem solchen Satz nicht in der Situation des „sollte".

schied zusammengefaßt auszudrücken — ist der intellektualen Anschauung die Mannigfaltigkeit wesentlich (Inneres und Äußeres, Ganzes und Teile sind lebendig korrelativ), der Intuition Bergsons dagegen, in dem gleichen Verstand des Wortes „wesentlich", unwesentlich. Zwar soll die Dialektik (und Dialektik ist Bewegung im Mannigfaltigen) der Intuition notwendig sein[1]) „zur Nachprüfung der Intuition": Intuition soll sich in Begriffen brechen, um mitteilbar zu werden. Aber das sind im Grunde äußerliche, periphere Gesichtspunkte, die zudem falsch sind. Wie kann der Schöpfer am Geschöpf, der Atem der zeugenden Einheit am toten Körper der gezeugten Mannigfaltigkeit nachgeprüft werden, wenn man, wie Bergson es tut, nur die Einheit gelten läßt? Wenn Dialektik eine zur Nachprüfung wirklich berechtigte Methode sein soll, dann müßte sie doch selbst autochthon, von eigener Kraft sein. Das Maß steht zum mindesten (und wenn es immanentes Maß ist überhaupt) dem Gemessenen gleich. Die Dialektik ist aber für Bergson, wie alles Diskrete, d. h. hier Begriffliche, ein Sekundäres, Unwesentliches; das Innere ist ihm mehr als das Äußere. So könnte er ihr den Wert eines Messenden nur auf dem Umweg über die absolute Anerkennung gewisser formal-logischer Prinzipien zuerteilen, also unter absoluter Setzung der von ihm so einleuchtend charakterisierten Logik der toten Materialität. des sekundären Intellekts.

Daß in der Tat für Bergson die Mannigfaltigkeit der Einheit unwesentlich ist, wird die durchgeführte Betrachtung leicht in volles Licht rücken können, denn Bergson sagt es selbst allenthalben, nur mit anderen Worten. Dies aber einmal festgestellt, wird es sich nicht darum handeln, durch von außen herangetragene Reflexionen argumentierend gegen Bergson vorzugehen, vielmehr soll das Verfahren selbst, kraft dessen es ihm zu gelingen scheint, alle Bestimmtheiten als dem Fluß seiner Alleinheit, der Dauer, unwesentlich zu erweisen, zur grundsätzlichen Prüfung gestellt werden. Denn eben dieser Aufweis, daß jede Lage, jede Bestimmtheit, jede statische Form nur ein Illusionsprodukt des praktischen Intellekts ist, liegt der Intuition bei Bergson ob.

---

[1]) E. S. 242.

Das Resultat wird das bekannte sein, daß Bergsons Ansicht falsch ist, daß Einheit und Mannigfaltigkeit, insofern sie intuitiv erfaßt werden, streng korrelativ sind. Und angesichts dieses Resultates erhebt sich dann die Frage, die uns vorzüglich interessiert: ob Bergson etwa eine besondere neue Art von Intuition entdeckt hat, aus deren wirkendem Innehaben seine besonderen, von der Spekulation so abgrundtief verschiedenen Resultate notwendig folgen, oder ob seine Intuition doch in dem, was an ihr wahr und echt ist, intellektuale Anschauung ist, so daß die Verschiedenheit der Resultate nicht eine Folge der Verschiedenheit der gründenden Intuition ist, sondern aus anderer Quelle herstammt. Da dies letztere unsere Meinung von der Sache ist, so wird es uns obliegen, jene supponierte Quelle, aus der heraus Bergson zu so ganz anderen Anschauungen kommt, möglichst klar aufzuzeigen.

Es ist vielleicht nützlich, wenn wir unsere Ergebnisse in betreff dieses Punktes vorausschicken. Sie bestehen in der Einsicht, daß Bergson unmittelbar die Intuition auf die empirische Wirklichkeit anwenden will, daß er jene früher aufgezeigte tiefe Kluft zwischen wesentlicher und empirischer Wirklichkeit aufzuheben versucht. So allein kommt es, daß er einerseits tief um die unendliche Einheit weiß, daß er andererseits das Fragmentarische, Unvollendete der empirischen Welt eng damit zusammenbringt und daß er in dieser unmittelbaren Berührung aus beiden ontologisierend dasjenige macht, was seine eigentliche Lehre, als Resultat und System betrachtet, kennzeichnet: ein unvollendetes aktual Unendliches, ein Absolutes ohne Totalität oder, näher seinen eigenen Worten, eine ontologisierte empirische Zeit als „Stoff“ aller Mannigfaltigkeit. Der Methode nach vollzieht Bergson damit eine dem menschlichen Geist recht bekannte Wendung: er macht ein Problem zur Lösung, denn das letzte Problem der spekulativen Philosophie ist der Abfall Gottes von sich selbst, die zeitliche Entfaltung der Ewigkeit; Bergson aber sagt uns: Gott sei die zeitliche Entfaltung selbst oder dasselbe anders gesagt: das Wachstum sei die Schöpfung selber[1]).

---

[1]) E. S. 245.

Bergsons Grundthese ist noch einer präziseren Fassung zugänglich. Vollständig betrachtet hat sie zu lauten: Die Mannigfaltigkeit ist der Einheit unwesentlich, dagegen der Mannigfaltigkeit ist sehr wohl die Einheit wesentlich. Nichts anderes besagt seine Setzung eines aktual Unendlichen, das ohne Totalität ist. Unsere Behauptung dagegen ist die, dass in intellektualer Anschauung, als der auch bei Bergson letzthin gründenden Intuition, Einheit und Mannigfaltigkeit lebendig korrelativ sind. Und zwar erschließen wir diesen Satz nicht aus logischen Erwägungen etwa von der Art, daß man von Einheit nur reden könne, wo Mannigfaltigkeit sei und umgekehrt, sondern aus der selbst lebendigen Betrachtung intellektual anschaulichen Denkens, dessen Ausgangspunkt nicht die Einheit und nicht die Mannigfaltigkeit, sondern ihre intuitive punktuelle Identität der Mitte ist. Die Grundthese Bergsons kann auch mit anderen Kategorien erfaßt werden. Statt zu sagen, die Mannigfaltigkeit sei der Einheit unwesentlich, kann auch dasselbe so ausgedrückt werden, daß bei ihm die Teile dem Ganzen unwesentlich sind, woraus sich dann wieder die Möglichkeit ergibt, den totalen Inbegriff der Teile abzuleugnen. Dasselbe besagt die andere Setzung, daß Kontinuität und Diskretion keine Momente sind, daß also eine Kontinuität ohne Diskretion überhaupt denkbar ist. Da aber die Diskretion, spekulativ gesehen, nur an sich oder der Möglichkeit nach in der Kontinuität enthalten ist, so ergibt sich leicht hieraus die für Bergson typische Negation der Möglichkeit als eines philosophisch, d. h. für das Erfassen des Absoluten wesentlichen Begriffs. Die Kontinuität, das Überall-und-Nirgendssein des einheilichen Ganzen als das Ruhende gedacht, den Übergang und unendlichen Prozeß der diskreten Einschränkungen als die intelligible Bewegung gesetzt, führt die Notwendigkeit ihres Zusammenseins auf den notwendigen Begriff der Ewigkeit als der Synthesis von Ruhe und Bewegung. Aber Bergson wehrt sich gegen keinen Begriff mehr als gegen den der Ewigkeit. Anstelle der intelligiblen Bewegung, die er überhaupt nicht kennt, obwohl die Intuition notwendig auf sie hinführt, kennt er nur die reale empirische Bewegung. An Stelle der Ewigkeit steht daher bei ihm die Zeit. So hat er ein, an den begrifflichen Resultaten gemessen, überaus konsequentes Gegenstück zur spekulativen Philo-

sophie geschrieben. Es gibt kaum einen spekulativen Begriff, den er nicht, getreu seinem Ausgangspunkt, mit bewunderungswürdiger Gewandtheit auf den Kopf gestellt hat.

Dabei ist freilich zweierlei scharf auseinander zu halten. Einmal ergab sich die spekulative Sphäre als ein in sich zentriertes Gebilde von absolut selbständiger Art, innerhalb welches von einem Auf-den-Kopfstellen keine Rede sein kann. Bergson hat diese Sphäre als solche nicht einmal berührt, er kennt sie gar nicht. Nun strebt aber spekulative Philosophie zu jenem anderen ihrer selbst, zur empirischen Wirklichkeit hin, und wir haben insonders bei der Philosophie Goethes auf die Art jenes Hinstrebens genauer geachtet und uns über die Schwierigkeiten dieses Prozesses keinerlei Täuschungen hingegeben. Bergsons Philosophie steht zu all diesen Problemen nur in mittelbarer Beziehung, aber die Vermittlung leistet der für ihn zentrale Begriff der Intuition. Und kraft des Eigengewichtes der Intuition fallen seine Aufstellungen immer wieder in ein Gebiet, von dem er selbst nichts weiß, bietet sich seine Philosophie als ein Gegenstück zur spekulativen Lehre, gibt sie, wenn auch nicht unmittelbar Lösungen, so doch Hinweise in gewisse Richtungen zur Lösung von Problemen, denen spekulative Philosophie nicht gewachsen zu sein scheint.

Der große Reiz der Schriften Bergsons, zugleich aber auch das gefährliche und ungenügende Schillern ins Unbestimmte und Vage ist darin begründet, daß sie von einer ganz singulären Geschlossenheit sind. Um in sie einzudringen, muß man sie analysieren; und wenn man sie analysiert, tut man ihnen auf jedem Schritt unrecht. Äußerungen voll von Überzeugungskraft und Tiefe stehen hart neben anderen von einer so abstrusen ontologischen Metaphysik, wie sie sich ein abendländischer Denker nach der Kritik Kants eigentlich nicht mehr erlauben dürfte. Aber einen Schnitt dazwischen machen, das eine behalten und das andere aufgeben, ist bei Bergsons totaler Geschlossenheit unmöglich. Und in dieser Unmöglichkeit wird Bergson, weit entfernt, sie zu beklagen, nur einen Beweis mehr sehen für seine Grundthese, daß die Intuition, der einheitliche Grund, immer im Recht, daß die Analyse, die periphere Mannigfaltigkeit immer im Unrecht ist. Doch soll uns diese Aporie nicht von einer Analyse ab-

halten. Vielleicht zerhaut die Tat — und da dürfen wir uns wieder der eigenen Worte Bergsons nur diesmal gegen ihn bedienen — den Knoten, den das Denken geschlungen und nicht wieder auflösen kann.

Die Einheit nun, die nach ihm der Mannigfaltigkeit wesentlich und der die Mannigfaltigkeit unwesentlich ist, ist für ihn die Bewegung und letzthin die Dauer, die auch und vorzüglich Bewegung ist. Etwas dauert der gewöhnlichen Meinung nach, wenn und insofern es als dieses Bestimmte dauert, d. h. sich nicht verändert; Dauer ist in dieser Ansicht ein positiver Name für ein seinem Wesen nach Negatives; das Dauern oder die Dauer ist das sich nicht Verändern oder die Nichtveränderung. Für Bergson ist das Dauern ein in seinem Wesen Positives, so daß etwas nur ein Etwas ist, insofern und weil es dauert. Nun macht es aber einen großen Unterschied, ob man von Dauern oder von der Dauer spricht. Das Dauern ist immer ein Dauern von etwas, die Dauer dagegen — rein dem Wortlaut nach betrachtet — eine absolute Dauer. Dort ist die Bewegung, die Dauer ist, ein Akzidenz des Etwas, hier eine Art von Substanz, als deren Akzidenz dann das Etwas unter Umständen bestimmt werden kann. Das Dauern ist ein Prädikat des Etwas und es ist wesentlich Prädikat, d. h. es kann nur als Prädikat gedacht werden; es ist also an sich selbst Prädikat[1]). Die Dauer dagegen ist gesetzt als an sich selbst Subjekt, d. h. Substanz seiend[2]). Nun leuchtet es aber unmittelbar ein, daß man durch bloßes Substantivieren nicht zu einem wahrhaften Subjekt an sich selbst kommen kann, daß vielmehr dazu noch ein weiteres gefordert ist, was Bergson, wenn auch ihm selbst unbewußt, sehr genau weiß. Ein Subjekt an sich selbst gibt sich dadurch zu erkennen, daß es gewisse Prädikate als seine, ihm eigentümlich

---

[1]) Wogegen nicht streitet, daß es in einem Satz der Reflexion die Stelle eines Subjekts, worüber ausgesagt wird, mit Recht einnehmen kann.

[2]) Wogegen wiederum nicht streitet, daß es in einem Urteil der Reflexion Prädikat ist: z. B. das Absolute ist die Dauer. Wenn ferner Bewegung hier ein Subjekt genannt wird, so widerspricht das keineswegs der Tatsache, daß die Bewegung für Bergson ein bloßes verbales Fließen ist, ein Tun. Auf jeden Fall soll sie das Absolute sein, die Substanz also, deren Prädikat das Universum ist und lediglich in diesem metaphysischen Sinn ist sie uns ein Subjekt an sich selber.

zukommende hat und daß umgekehrt diese Prädikate dieses Subjekt als das ihrige haben. Ein solches Subjekt ist nicht seine Prädikate, aber nur in und an ihnen ist es Subjekt. Was es selbst ist, kann nur negativ bestimmt werden (negative Theologie); aber um auch nur negativ bestimmt werden zu können, muß es für uns Subjekt an sich selber sein. Für Bergson ist nun die Dauer Subjekt an sich selber; er setzt sie so. Und darin gründet die spekulative Seite seines Unternehmens. Seine Intuition soll ihm die Dauer als Subjekt an sich selbst geben. Auf die Frage also, was die Dauer selbst ist, könnte er dann nur negativ antworten (limitativ). Doch diesen Weg geht Bergson nicht; er bestimmt vielmehr die Dauer und zwar als Dauern. Der allgemeinsten Form nach ist dieser Vorgang identisch etwa mit der Bestimmung des Thales, die das Wasser den Grund von allem Sein nannte. Die Ursubstanz, die aus sich alle Bestimmungen entläßt, wird, obwohl doch Apeiron seiend, selbst bestimmt[1], d. h. als Apeiron vernichtet. Und so vernichtet auch die Bestimmung der Dauer als Dauerns die Möglichkeit, die Dauer als die Ursubstanz schlechthin aller Bestimmtheiten zu setzen. Insofern die Dauer jetzt schon an sich selbst nicht bestimmt, sondern ein Bestimmtes ist, tritt jede weitere Bestimmung, die sie nun etwa an sich selbst haben oder aus sich entlassen soll, zu ihrer eigenen Bestimmtheit in einen unmittelbaren Gegensatz. Das Prädikat widerstreitet notwendig seinem Subjekt: darin gründet Bergsons These, daß die Mannigfaltigkeit der Einheit unwesentlich sei; wie umgekehrt die Setzung der aller Mannigfaltigkeit wesentlichen Einheit auf der Gründung des Etwas auf der Positivität der Dauer beruht. Die einzige Bestimmtheit, die einem solchen Absoluten noch, ohne dem Widerspruch zu verfallen, zugebilligt werden kann, ist daher es selbst: A = A. Und da es mancherlei solcher A's gibt, begreift man das dunkle und zuweilen auch klare Gefühl, das das Lesen Bergsons oft begleitet, daß man es nämlich auch gerade umgekehrt sagen könnte. Der Unterschied zwischen solchen möglichen Philosophien, deren es außer den beiden verglichenen noch mehrere gibt, ist ein bloß

[1]) Thales versteht unter Wasser freilich nicht das sinnlich faßbare Wasser, das doch selbst ein Bestimmtes ist. Und wiederum meint er es doch, denn warum sollte er sonst davon sprechen.

inhaltlicher oder auch äußerlich formeller und in diesem Charakter bedingt von den rein persönlichen Fähigkeiten und Neigungen des Philosophen und der besonderen geistig-gesellschaftlichen Struktur seiner Epoche. Sie können ungemein geistreich sein, aber der Geist selbst wohnt in ihnen nicht. Dem Inhalt nach gibt es z. B. kaum einen größeren Gegensatz wie zwischen Thales und Bergson: für jenen ist das Wasser das Absolute, das träge Element, das auf jeder geneigten Fläche hinabstürzt, ja fast dieses Hinabstürzen selbst ist. Für Bergson dagegen ist das Absolute die Zeit, insofern sie schöpferisch wie eine Bombe oder eine Rakete emporschießt und immerfort sich wandelnd und das Gewandelte als toten Abfall hinter sich lassend unaufhörlich sich einbohrt in eine noch in keinem Sinne seiende Zukunft. Und nicht nur übertragen, wie bei Thales, wo wir das absolute Wasser nur „gewissermaßen" das Hinabstürzen selbst nannten, sondern wörtlich ist hier die schöpferische Zeit das Tun selbst, das Bewegung-Sein oder das schöpferische Dauern selbst. So nimmt die Erörterung des Begriffs der Bewegung in Bergsons Werk zusammen mit der des Begriffs der Intuition den bedeutsamsten Platz ein. Die Bewegung Bergsons ist eben die Einheit, die der Mannigfaltigkeit wesentlich, der die Mannigfaltigkeit unwesentlich ist. Und Intuition ist diejenige Einsicht, die die Bewegung als eine so bestimmte aufweisen kann.

Die Bewegung Bergsons ist eine absolute Bewegung. Die Bewegung kann nun nach zwei, voneinander sehr unterschiedenen Hinsichten absolut sein. Nach der ersten Hinsicht ist ein Etwas, das sich bewegt, vorausgesetzt; seine Bewegung ist Ortsveränderung und als solche Akzidenz des Etwas. Absolut könnte eine solche akzidentielle Bewegung genannt werden, wenn es für uns ein sicheres Mittel der Entscheidung gäbe darüber, daß es nun in der Tat jenes bestimmte Etwas ist, das sich bewegt, und nicht vielmehr der anscheinend ruhende Körper, in bezug auf welchen ich das Etwas als in Bewegung seiend bestimme. Jedoch diese, in erster Linie in mathematisch-physikalischem Verstand sogenannte absolute Bewegung nennt Bergson nicht absolut. Das Problem der Physik in bezug auf diese absolute Bewegung setzt die Bewegung als Akzidenz des Etwas voraus, nimmt zum mindesten diese Voraussetzung zum Ausgangspunkt der Forschung. Die absolute Bewegung

Bergsons dagegen ist absolut in ganz anderer Hinsicht, nämlich insofern und weil sie nicht Akzidenz des Etwas, sondern vielmehr umgekehrt, jedes Etwas Akzidenz der Bewegung ist[1]). Die Bewegung ist also für ihn absolut, insofern sie sich als Substanz im metaphysischen Sinn dieses Wortes erweist. Und nur in dieser Bedeutung wird sie Gegenstand der folgenden Betrachtungen sein. Bevor wir jedoch die Folgen, die sich aus diesem Ansatz für seine Philosophie ergeben, näher ins Auge fassen, werden wir zuerst darzustellen versuchen, was die intellektuale Anschauung hinsichtlich der Bewegung leisten kann und wo sie notwendig versagt. Sie sowohl wie die Intuition Bergsons haben das gemein, daß sie eine Mannigfaltigkeit zu einer puren Einheit in eine bestimmte Beziehung setzen. Dabei ergibt sich innerhalb der intellektualen Anschauung ein Begriff der Bewegung von eigener Art, der zuvor eingehend zu betrachten ist. Es wird sich zeigen, daß die intellektuale Anschauung gewisse Probleme an der Bewegung, die für Bergson unüberwindlich sind, leicht löst, daß sie dagegen anderen ebenso dringlichen Fragen gegenüber durchaus versagt.

2. Die intelligible Bewegung der intellektualen Anschauung als die notwendige Erscheinungsform der Prädikate der Substanz. Wie kann und wie muß sich die spekulative Intuition zur Bewegung stellen? Kann sie, wie von ihr als schöpferischem Denken gefordert ist, die Bewegung aus sich selbst heraus noch einmal als Bewegung, als allgemeine Beweglichkeit gegenständlich denken?

Bewegung ist Werden, und Werden ist nach der konsequentesten spekulativen Lehre die Einheit oder besser die immanente Synthesis von Sein und Nichts. Es liegt in dieser Bestimmung Hegels eine der wesentlichsten Schwierigkeiten, die die Bewegung dem Geiste stellt, gelöst vor. Denn das, was wird, ist schon und ist zugleich auch noch nicht. Seine Wahrheit ist daher weder das Sein noch das Nichtsein, sondern eben das Werden. Und vom Werden aus als dem Ursprünglichen führt der Weg zum Seienden und Nichtseienden.

---

[1]) In M. u. G. S. 190—194 und 194ff. versucht Bergson einen Zusammenhang zwischen der absoluten Bewegung im ersten und der im zweiten, für ihn wesentlichen Sinn, herzustellen. Wir haben keine Veranlassung, darauf näher einzugehen.

Das Werden enthält diese beiden zugleich in sich, nicht als einfache, sondern als in sich selbst polar diremierte Einheit. Darin liegt, daß es nicht für sich selbst aufgezeigt werden kann als irgend ein abstraktes durch und durch einheitliches Werden, sondern daß es wesentlich konkrete Einheit ist, d. h. Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die Bewegung der Spekulation ist also, weit entfernt davon jenes abstrakte Band, jene bloße Beweglichkeit zu sein, die erst durch die je und je aufgeklebten Momentbilder ihre individuelle Färbung bekommt (wie Bergson S. 307—308. E meint), gerade dadurch bestimmt, daß sie konkret ist; und konkret sein hat in dieser Sphäre nur den Sinn, immanente Synthesis von gegenseitig sich fordernden Momenten zu sein. Man kann von dieser Bewegung nicht reden und dabei ihre notwendigen Momente vernachlässigen. Goethe z. B., dessen Bewegung ganz die spekulative ist, kann von der Beweglichkeit einer Farbe oder eines Pflanzen- oder Tierorgans nur in innerer Bezugnahme auf, in innerem Darinsein in der fraglichen Sphäre sprechen. Und wenn Hegel in weitester Allgemeinheit von dem Werden spricht, so kann er es nur erfassen, insofern es vermittelt ist durch Sein und Nichts. Dieses Werden ist also konkret und abstrakt zugleich, abstrakt in bezug auf jede besondere Bewegung, konkret dagegen in sich selbst.

Die Bewegung hat, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, immer als ein Widerspruchsvolles gegolten. Bewegung ist an sich selbst Übergang von einem zu einem andern und darin liegt, daß diese Einen und Anderen nichts sind, was der Intellekt äußerlich der Bewegung antut (wie Bergson will), daß sie keine der reinen Beweglichkeit zufällige Möglichkeiten sind, daß vielmehr die Haltepunkte ihr so wesentlich und daher notwendig sind, wie der Übergang selbst, den man vorzüglich mit der Bewegung meint. Aus diesem Grunde allein ist ja das spekulative Werden konkret; und Konkretsein heißt umgekehrt nichts anderes, als daß das sonst zufällig Bezogene oder nur äußerlich in Beziehung Setzbare, innerlich zusammen genommen wird, daß beide Bezogene mit anderen Worten zu Momenten einer Einheit werden. So verstanden, kann auch das Allgemeinste (in unserem Fall das Werden) konkret sein. Denn in der Spekulation ist das Allgemeine nicht entgegengesetzt dem Konkreten. Hier ist

andererseits ein Abstraktes nicht notwendig ein Allgemeines. Aus diesem Grunde trifft die Polemik, die Bergson[1]) gegen den abstrakten Begriff des Werdens führt, in keiner Weise die spekulative Auffassung, sie berührt sie gar nicht.

Zweifelsohne jedoch ist es nun der Übergang selbst, auf dem das Hauptinteresse an der Bewegung ruht. An ihm entspringen die Widersprüche, die die Bewegung problematisch machen. Hier scheint es denn auch für einen ersten Blick, als ob man Bergson recht geben müsse, wenn er sagt, daß man, sowie die Haltepunkte der Bewegung, die Zustände oder Lagen, zwischen denen der Übergang stattfindet, für ebenso primär und im metaphysischen Sinn seiend genommen würden, wie die Bewegung selbst, daß man dann die Beweglichkeit selbst verliere und in der Identitätslogik des toten Raums, des Gewordenen stecken bleibe, daß man somit in diesem Fall an Stelle eines lebendigen „Fortschritts" eine tote „Sache" analysiere[2]). Ein richtig gesehenes Moment ringt in dieser Argumentation um Ausdruck: das Werden ist nämlich, wie schon oben gesagt wurde, nichts, das für sich selbst aufgezeigt werden könnte. Es ist eine sich in Haltepunkte diremierende Einheit oder eine Einheit in der Mannigfaltigkeit. Alle Mannigfaltigkeit als solche aber *ruht* in dem Augenblicke, wo sie erfaßt wird, mag nun das Erfassende der Sinn, das Gefühl, der Wille oder die Vernunft sein. Etwas erfassen heißt, etwas als Bestimmtes erfassen. Das ist ein analytischer Satz, denn das Bestimmtsein des Erfaßten liegt schon in dem Etwas, das selbst eine Grundbestimmung des Mannigfaltigen ist. Insofern aber etwas bestimmt ist, ruht es oder besser nennen wir es ruhend, denn würde es nicht ruhen, sondern sich verändern, dann könnte es auch nicht mehr als dieses Etwas bestimmt werden. Ist nun also die Bewegung eine Einheit in der Mannigfaltigkeit, dann scheint sie für das *Erfassen* ein Nichts sein zu müssen, weil das Einzige, woran sich das Erfassen halten kann, die mannigfaltigen Etwas sind, diese aber ruhen.

Es ergibt sich hier die bedeutsame Einsicht, daß das spekulative Problem, wie die Bewegung *als* Beweglichkeit,

---

[1]) E. S. 307ff.

[2]) Z. u. F. S. 86.

als Übergang erfaßt werden kann, identisch ist mit dem andern, wie man sich einer konkreten Einheit in der Mannigfaltigkeit versichern könne. Auch die konkrete Einheit ist ein Nichts: so z. B. der Typus. Es gibt kein Allgemeines, das neben dem Besonderen der Mannigfaltigkeit stände. Und so ist denn auch die eingangs ausgesprochene wesentliche Schwierigkeit des Begriffs der Bewegung keine ihm eigentümliche, denn er teilt sie mit dem Begriff der konkreten Einheit. Die Frage ist beide Male, wie aus Einem mindestens Zwei werden können. Die allgemeine Antwort der Spekulation auf diese Frage ist die bekannte: immanente Synthesis a priori, der Begriff also, von Unterschiedenem, das ebenso untrennbar ist, einem Identischen, das an ihm selbst ungetrennt Unterschied ist (vgl. o. S. 114). Die Einheit der Zweiheit oder die Zweiheit der Einheit ist der wesentliche Widerspruch auch und vorzüglich der Bewegung, des Übergangs, der Grenze. Im Übergang endet immer eine Bestimmung und nimmt eine andere ihren Ausgang, in ihm sollen also Zwei Eines sein. Wird der Übergang gesetzt, dann wird auch der Widerspruch gesetzt; die Setzung des Übergangs ist aber notwendig, wenn man die Bewegung denken will. Klar zeigt dies der einfachste und deshalb deutlichste Beweis des Zenon, das sogenannte Argument vom fliegenden Pfeil [1]). Das Argument wird nicht deshalb schlüssig, wie Bergson meint, weil Zenon den Pfeil während seiner Bewegung an irgend einem Punkt sein läßt, weil er also, wie Bergson sagt, den Pfeil, „der ein Bewegtes ist“, „mit einer Lage, die ein Unbewegtes ist“, „zusammenfallen läßt“. Was kann man sich überhaupt unter diesem Zusammenfallenlassen vorstellen oder denken? So wahr wie der Pfeil in Bewegung ist, so wahr ist er nicht irgend wo in Ruhe; das ist ein analytischer Satz. Aber sicher nimmt er auch sukzessive verschiedene Lagen ein; und wenn er sie einnimmt, dann ist er eben in ihnen. Man verliert, so ist jetzt noch zu sagen, die Bewegung ebenso sehr, wenn man die Lagen streicht, wie wenn man sie berücksichtigt. Zenon läßt nicht die Beweglichkeit beiseite, ist sie doch vielmehr gerade sein Gegenstand; aber er mag nicht den Übergang setzen, d. h.

[1]) Wir beziehen uns auf die Diskussion dieses Arguments, die Bergson E. S. 311—312 gibt.

den Widerspruch einer Mehrheit von Lagen, die untrennbar Eines, einer Einheit der Bewegung, die ungeteilt eine Mehrheit ist. Und da er von den Lagen ausgeht, so kommt er zur Ruhe, während Bergson, der von der Bewegung ausgeht, keinen Weg zu den Lagen findet.

Die Auflösung, die die Spekulation für das Problem der Bewegung anzubieten hat und die sie auch allein anbieten kann, ist identisch mit ihrer Lösung des Problems einer konkreten Einheit. Die Spekulation löst das Problem, insofern sie den fragwürdigen Übergang selbst vollzieht und diesen Vollzug nennt sie intelligible Bewegung. Und umgekehrt: Die Möglichkeit in intelligibler Bewegung zu denken ist für die Spekulation ein Kriterium, auf welches hin sie von einer konkreten Einheit sprechen kann. Der Übergang bei der intelligiblen Bewegung ist noch näher zu betrachten.

Der Übergang wird nicht selbst gegenständlich erfaßt, sondern vollzogen, und was erfaßt wird, sind allein die Bestimmtheiten, die Teile. Die Teile verharren, wie es der Satz vom Widerspruch fordert, in der Identität mit sich selbst. So wird z. B. das Sein (bei Hegel) als solches nicht zum Nichts; würde es das, so könnte von einer immanenten Synthesis nicht die Rede sein. Oder: Blau wird, weil es Gelb fordert, nicht als solches zu Gelb. Sein bleibt Sein und Blau bleibt Blau. Jeder Teil hat aber einen notwendigen Bezug auf einen anderen Teil; er fordert ihn und zwar lebendig, d. h. nicht wir bestimmen, daß dieses Fordern stattfindet. Eher wäre zu sagen, daß wir, den Sprung in das Ganze immer vorausgesetzt, bestimmt werden, die Korrelation zu fordern. A geht über in B heißt nicht, daß sich vor unseren Augen der Teil A in Bewegung setzt, wie sich etwa in der sinnlichen Anschauung eine gestoßene Kugel in Bewegung setzt, und daß, als Effekt dieser Bewegung, plötzlich — man weiß nicht wie — der Teil B an Stelle von A da ist. Man versucht wohl noch häufig, sich die Hegelsche Selbstbewegung der Begriffe an Hand eines solchen Schemas zu verdeutlichen. Daß der Teil A (z. B. ein Begriff) sich selbst bewegt, heißt weiter nichts als daß für das Denken, das ihn erfaßt, eine *wesentliche* (notwendige) *Möglichkeit* besteht, unmittelbar (und doch vermittelt durch das Denken von A) B vorzustellen. Nun ist offenbar die intelligible Bewegung, die identisch ist mit dem von Hegel

Selbstbewegung Genannten, Bewegung und Sukzession nur, insofern sie wirklich vollzogen wird, und insofern kann von einer Selbstbewegung im wörtlichsten Sinn keine Rede sein. Andererseits könnte man versucht sein, das Bestimmtwerden des Denkens (oder die oben erwähnte notwendige Möglichkeit), von A nach B zu gehen, eine psychologische Gesetzmäßigkeit zu nennen, wobei dann eine Selbstbewegung der Teile erst recht keine Stelle mehr hätte. Wir stehen hier offenbar wieder an dem schon oft berührten Punkt, der in der Tat fundamental ist: Die Einheit der Bewegung ist, spekulativ gesehen, das Ganze, das seine Teile bedingt. Die Spekulation fordert, daß man die Einheit als wirkende in sich aufnehme. Die Gesetzmäßigkeit also, die den Vollzug regiert, ist behauptungsgemäß nicht eine psychologisch-menschliche, sondern die des Ganzen selbst. Selbstbewegung oder intelligible Bewegung ist also die Sukzession der Teile im Denken, insofern sie ihr Maaß empfängt von einem Ganzen, oder genauer: sie ist die Sukzession von selbst ruhenden, d. h. bestimmten Mannigfaltigkeiten, die, insofern ihnen das Maß immanent ist, Teile heißen und sind. Und so kann man mit Hegel von der intelligiblen Bewegung auch als von einer Selbstbewegung der Teile sprechen, weil das Maß, das die Aufeinanderfolge und die Bestimmtheiten der aufeinanderfolgenden Teile beherrscht, kein von uns willkürlich — etwa zur Bestimmung von Gegebenem — gesetztes, sondern ein den Bestimmtheiten immanentes ist.

Wo bleibt nun hier der Widerspruch eines Übergangs, der Widerspruch jenes Platonischen Atopon eines Zwischen? Das Rätsel des Übergangs liegt, wie wir sahen, darin, daß in ihm immer eine Bestimmung endet und zugleich eine andere ihren Ausgang nimmt. „Zugleich" muß es heißen, weil der Übergang als solcher in sich keine Zeit duldet. Er ist momentan, augenblicklich. Der Augenblick ist aber die spezifische Negation der Zeit. Ganz allgemein ist das Zwischen ein Nichts, aber kein in der Luft schwebendes, allgemeines Nichts, sondern ein spezifisches Nichts, d. h. es ist jeweils bezogen auf das, was es negiert: z. B. Nichtsein, Nichtlicht, Nichtzeit. Es selbst kann nicht unmittelbar erfaßt werden, denn was erfaßt werden kann, ist immer schon eine partielle Identität und organische Einheit eines Ganzen und einer

einschränkenden Bestimmung. Die Grenze oder das Zwischen erscheint hier nur im Teil (vgl. o. S. 122). Daß der Übergang in sich keine Zeit duldet, könnte und müßte also allgemein und ohne Metapher so ausgedrückt werden, daß er selbst kein Teil, keine Bestimmtheit und noch viel weniger folglich das Ganze selbst ist. Dieser negativen Charakterisierung des Übergangs ist die positive Bestimmung beizugeben, daß er das Einschränkende, die Grenze ist. Als das Einschränkende bleibt das Zwischen, wie ihrerseits auch die Teile, mit sich identisch. Das Unausgedehnte z. B. als Negation des Ausgedehnten bleibt immer das Unausgedehnte. Nun ist aber dasjenige, was eingeschränkt wird, ein Ganzes und aus der hierdurch gekennzeichneten Vorstellung fließen ganz bestimmte Folgerungen, die wir schon früher am besonderen Fall einfach gezogen haben, die hier aber allgemein zu betrachten sind.

Diese fragliche Vorstellung ist dadurch charakterisiert, daß sie das Verhältnis eines Aktual-Unendlichen (des Ganzen) zu einer Negation, zur Grenze eben, zum Inhalt hat. An einer früheren Stelle (o. S. 122) wurde in diesem Zusammenhang auf die Wortbedeutung von „Grenze" zurückgegriffen, um zur Einsicht zu gelangen, daß die Grenze „in sich selbst synthetisch", daß sie ihrem Wesen nach ein Zwischen von einer Mehrheit sei. Das hatte damals seinen guten Sinn, kann aber hier nicht mehr genügen, denn es handelt sich nun darum, die wesentlichere Einsicht zu gewinnen, daß die Grenze ein Zwischen von einer Mehrheit nur ist, insofern sie die Grenze eines Aktual-Unendlichen ist, wie denn umgekehrt die Möglichkeit von einem Aktual-Unendlichen in unserer zugestandenen Endlichkeit überhaupt reden zu können, darin ihren Grund hat, daß wir Grenzen kennen, in deren Wesen es liegt, ein Zwischen von einer Mehrheit zu sein, denn dieses ist weder selbstverständlich noch überall richtig (vgl. auch o. S. 28 u. 141).

Man nehme z. B. einen wirklichen Körper, so wie ihn die empirische Wahrnehmung gibt: dort, wo er ist, ist er und nicht seine Grenze, und selbst die letzte Oberflächenlamelle von ihm gedacht, ist immer noch er, der Körper selbst. Er „hat" zweifelsohne Grenzen, sie liegen aber jenseits seiner, dort, wo er nicht mehr ist. Seine Grenzen sind ein Anderes als er, und dieses Andere wird zu seiner Grenze nur dadurch,

daß ein vereinigender Intellekt es mit ihm vergleichend zusammenhält. Man kann umgekehrt auch — insofern man schon Beide vergleichend im Auge hat — nun doch etwa die eben betrachtete letzte Lamelle des Körpers seine Grenze nennen; aber dann wird die Bestimmung schwankend und relativ: denn als vorausgesetztermaßen zum Körper gehörig, ist sie noch Körper und die Bestimmung „letzte" verliert ihre Eindeutigkeit. Man könnte ja ebensogut die zwei obersten Lamellen Grenze nennen und so fort. Das ergibt sogar einen sehr guten Sinn, denn der Prozeß, der sich in diesem „und so fort" ankündigt, zu Ende gedacht, offenbart nur die Relativität dieses Begriffes von Grenze überhaupt: Der ganze Körper wird zur Grenze, nicht seiner selbst, sondern des ursprünglich „Anderen", das nun zum „Einen" geworden ist. Die Rollen beider sind einfach vertauscht worden, und sie müssen auch vertauschbar sein, wenn die Grenze nicht dem Begrenzten immanent ist. Der Satz der Identität, daß A gleich A ist und nicht gleich Non-A, hat neben mancher anderen Bedeutung auch die, auszusprechen, daß die Grenze des isoliert, verstandesmäßig aufgefaßten Gegenstands nicht in ihm selbst liegt, daß er infolgedessen nicht von selbst aus sich herauskommt und daß er daher nur durch ein Vergleichen zu anderen Gegenständen in Bezug gebracht werden kann.

Sehr viel anders liegt das Verhältnis beim Teil. Man nehme z. B. an Stelle des soeben betrachteten Körpers den Raum, den er einnimmt oder einzunehmen scheint (wir machen also hierbei keine Festsetzung über das Verhältnis von Materialität und Ausdehnung). Man erfasse ferner diesen bestimmten Raum in reiner Anschauung, also als Teil des Einigen Raumes. Darin ist aber unmittelbar ausgesprochen, daß er das, was er ist, nur durch seine Grenze ist. Er ist in sich selbst eine Einschränkung, ist dies also ohne jeden Vergleich mit anderen Raumteilen, als welche vielmehr von ihm aus abgeleitet, gefordert werden. Das Verhältnis ist also hier genau umgekehrt wie das beim Körper A. Dessen Bestimmtheit ist ein ursprünglich positives und erst, nachdem uns die Erfahrung von der Möglichkeit und Wirksamkeit mannigfacher solcher positiven Bestimmtheiten unterrichtet hat und nachdem wir sie vergleichend gegeneinander gehalten

haben, bekommt es einen vollziehbaren Sinn, die positive Bestimmtheit A eine Negation zu nennen[1]).

Wo Grenze ist, ist freilich immer Mehrheit. Wer Grenze gesagt hat, muß auch Mehrheit sagen. Aber die spekulative Grenze ist immanente Grenze, die nicht-spekulative Grenze dagegen eine solche, die wesentlich bezogen ist auf einen auffassenden Intellekt. Die spekulative Grenze ist gewiß nicht ohne einen auffassenden Intellekt denkbar, sie ist aber nicht w e s e n t l i c h auf ihn bezogen. Um zu sagen, was die nichtspekulative Grenze ist, bedarf es schon einer primären Vorstellung unseres Intellekts, während hier nach der Art des Gedachten (z. B. der spekulativen Grenze, aber auch anderer spekulativer Kategorien) als des primären die des Denkens bestimmt wird. Das ist ein typischer Fall der allgemeinen Differenz zwischen Kant und der Spekulation. Spinoza z. B. konnte, wie wir sahen, das Ich ganz vergessen, weil es nicht w e s e n t l i c h für seine Erkenntnisart war.

„Zwischen" für Grenze gesetzt ist, wie viele Worte, ein der Räumlichkeit entlehntes Bild für durchaus Unräumliches. Das räumliche Zwischen selbst, im eigentlichen Sinn gebraucht, ist gar keine Grenze, sondern selbst ein räumliches Etwas, das man aus gewissen wechselnden Gründen als ein Zwischen zweier relativ wichtigerer oder bekannterer Ausgangspunkte der Bestimmung ausspricht.

Ob man das spekulative oder das nichtspekulative Zwischen nimmt, es ist immer einerseits, gegenständlich gesehen, ein Nichts, andererseits fällt es beide Male in das Denken selbst. Die letzte Behauptung ist hinsichtlich der spekulativen Grenze kein Widerspruch gegen die andere, daß die Grenze der Spekulation gerade eine solche des Gegenstandes selbst sei; und wir halten vielmehr die Einsicht darin, daß

---

[1]) Sie ist dann, um mit Kant zu reden, eine Einschränkung der omnitudo realitatis. (vgl. Kr. d. r. V. b 599—611). Dieses Kantische „transzendentale Ideal" einer omnitudo realitatis ist ein typischer Verstandesbegriff. Deshalb allein führt er auch auf die Vorstellung eines Individuums (b 604). Kant gewinnt ihn durch die „Idee" eines vollendeten unendlichen Prozesses. Daher er das so gewonnene Individuum auch seinem Sprachgebrauch getreu ein „All der Realität" und nicht etwa eine Totalität nennt, wie sonst Raum und Zeit. Wenn Spinoza sagt: omnis determinatio est negatio, so bedeutet determinatio einen Teil; die Kantische „Einschränkung" dagegen i s t k e i n T e i l.

das kein Widerspruch ist, für grundlegend für das Verständnis des Unterschiedes zwischen spekulativer und kritischer Denkweise[1]). Zweifelsohne fällt auch die spekulative Grenze in das Denken selbst, ja sie tut es vorzüglich, aber in ganz anderem Sinn als jene. Das Problem ist beide Male: Unterscheidung und zugleich Einheit der Unterschiedenen; denn weder ist Grenze dort, wo nur Einheit, noch dort, wo nur Vielheit ist. Der Verstand nun denkt zwar die Einheit in der Vielheit, welche die Grenze ist, aber er denkt sie als ein Etwas, als ein Mittel; er „setzt" sie in der Tat, wie die Neukantianer sagen; und empirisch ist sie zweifelsohne auch nicht „gegeben". Die Spekulation dagegen setzt nicht die Grenze, sondern ist denkend diese selbst. Insofern sie denkt, denkt sie Teile; und sofern sie Teile denkt, denkt sie zwar nicht die Vielheit aus der Einheit, nicht den Teil aus dem Ganzen, wohl aber einen anderen Teil aus einem anderen. Der Widerspruch, daß zwei Eines sind, löst sich praktisch in der intelligiblen Bewegung des Denkens. Der Widerspruch ist somit, wie Hegel sehr richtig sagte, das Prinzip spekulativen Denkens, nicht als gegenständlich hingestelltes Prinzip, aus dem ein ihm gegenüberstehendes Denken Folgerungen ziehen könnte, sondern als wirklich wirkender Ursprung. Alles Denken ist Bewegung, selbst das assoziative kann unter diese Kategorie subsumiert werden; aber wesentlich ist Bewegung nur für das spekulative Denken.

Das Ganze ist Eines und es bleibt mit sich identisch. Das Einschränkende ist ebenso Eines, das mit sich identisch bleibt. In ihrem innerlichen Sichdurchdringen wird der Unterschied gesetzt. Das Ganze aber ist unendlich, hat also als solches den Unterschied nicht in sich selbst und kann auch als solches nicht selbst zu einem Eingeschränkten werden, oder mit anderen Worten, das Ganze kann nicht als Ganzes zum Teil werden. Das eingeschränkte Ganze stellt sich daher als eine unendliche Gegebenheit, als eine Totalität von Teilen dar. Das Einschränkende ist also auch zugleich das Teilende.

---

[1]) Kritische Denkweise meinen wir hier in einem sehr weiten Sinn, der z. B. den Positivismus mitumfassen, ja, hier an dieser Stelle jegliche Philosophie des bloßen Verstandes mitbetreffen soll. Der Kritizismus möge nur den Namen hergeben, weil wir ihn für die tiefste und große Bereiche erschöpfende Philosophie des Verstandes ansehen.

also das die totale Mehrheit Heraussetzende. Aber das gilt lediglich innerhalb der spekulativen Sphären und verliert seinen Sinn gänzlich, wo keine echten Teile in der Betrachtung realisiert werden. Im Zustand des Verstandes ist der Mensch der Endlichkeit unentrinnbar ausgeliefert, wie das Schiff der Sandbank, an der es strandet. Hier hält jede Bestimmtheit den Verstand fest, saugt ihn gewissermaßen in sich ein, so daß das Endliche in verwirrendem Umschlag gerade hierdurch gewissermaßen seinen Charakter als Endliches verliert. Ist dagegen eine Endlichkeit nur, insofern sie das zu einer anderen Endlichkeit Hinführende ist, ist, anders gesagt, die Grenze *zugleich* das Teilende, dann ist gerade durch die Endlichkeit die Endlichkeit überwunden.

Indem aber die Negation, die mehrere Teile produziert, *Eine* ist, ist dasjenige, was zwei Verschiedene zu diesen zwei Verschiedenen macht, *Eines*. Und hierin liegt beschlossen, was an der berüchtigten Aufhebung des Satzes vom Widerspruch durch Hegel Wahres daran ist. Zugleich liegt hier der Schlüssel für das Verständnis der innersten Notwendigkeit dieser Hegelschen Konzeption, die, weit entfernt das Sondervergnügen eines scharfsinnigen Dialektikers zu sein, nur der organische Ausdruck spekulativen Denkens ist und im Grunde stets, wenn man nur zu lesen versteht, in den spekulativen Schriften aller Zeiten zum Ausdruck gekommen ist. *Kein* Denken welcher Art immer kann den Satz vom Widerspruch entbehren, auch nicht das spekulative. Wie könnte Hegel auf dem Wege über die Identität von Sein und Nichts zu ihrer Wahrheit, dem Werden, kommen, wenn sich ihm das Sein sozusagen im Munde verkehrte zum Nichts? Anstatt der Bewegung würde hieraus ein immerwährendes vergebliches Neuanheben resultieren. Hegel und mit ihm implizite alle Spekulation sagt nicht, daß Eines Zwei ist, sondern daß, insofern die Negation Negation eines innerlich gehabten Ganzen ist (Raum, Zeit, Licht, Typus, Vernunft), aus dem Durchwirken von Ganzem und Einer Negation Zwei Teile, nicht sind, sondern werden. Und da ferner und endlich alles Bestimmen notwendig gerade die Differenz am zu Bestimmenden heraushebt, denn sonst bliebe dieses ja unbestimmt, andererseits aber dasjenige, was die Differenzen zu *diesen* macht, hier Eines und ein mit sich Identisches ist, so sind Teile, insofern sie nach dem Differen-

zierenden, nach ihrer Grenze, betrachtet werden identisch und trotzdem notwendig Teile und als solche verschieden. Dasjenige, was sie zu Identischen macht, ist daher zugleich dasjenige, was sie zu Verschiedenen macht. Oder zurückgreifend auf die frühere Formulierung: weil die Grenze, insofern Teile in Frage stehen, eine solche des Teils selbst ist, ist der Teil in sich selbst synthetisch.

Die Teile nun sind nicht, sondern werden, welches Werden intelligible Bewegung genannt wird. Der Begriff der Bewegung wurde bisher ausschließlich unter dem Gesichtspunkt einer Bestimmung betrachtet, die allerdings fundamental für ihn ist, der nämlich, daß Bewegung eine Einheit ist, die ihre Lagen enthält. In dieser Hinsicht ergab sich, daß das Problem der Bewegung eins ist mit dem des konkreten Begriffs. Zugleich damit erschien aber die intelligible Bewegung als „praktische" Lösung des Problems des konkreten Begriffs. Die Prädikate der Substanz, die ihr an sich selber zukommen, erscheinen notwendig in der Form intelligibler Bewegung, d. h. innerlichen Vollzugs.

Es erhebt sich nunmehr die schwerwiegende, ja bedenklich erscheinende Frage, ob der Vollzug als Vollzug, als Prozeß des Denkens, dem Resultat, das in einer Einsicht in Etwas besteht, notwendig oder zufällig ist; m. a. W. ob die intelligible Bewegung als Bewegung und Sukzession der Teile nur ein Akzidenz unseres Denkens ist oder ob sie etwa doch in einer näheren Beziehung zu dem in ihr erscheinenden Resultat steht?

Die Bewegung ist offenbar nicht nur eine Einheit in der Mannigfaltigkeit, sondern ebensosehr eine Sukzession, also ein Ablauf in der Zeit. Man mag über Bewegung denken, was man will, man wird ihr nicht das Prädikat eines zeitlichen Vorgangs absprechen können; vielmehr ist ihr dieses so eigentümlich, daß z. B. für Bergson Zeit und Bewegung fast identische Begriffe sind[1]). Die Beziehung jedoch, in der die intelligible Bewegung zur Zeit steht, ist eine besondere und es ist unumgänglich, sie vorerst in dieser Eigentümlichkeit zu erfassen.

Wir wissen, welchen Sinn es hat, wenn zu sagen ist, daß dem spekulativen Denken Mannigfaltigkeiten wesentlich und notwendig sind, daß es von „einem" Besonderen zu einem

---

[1]) Hegel nennt die Zeit „das angeschaute Werden" (Enzykl. § 258).

„anderen" fortgetrieben wird. Darin liegt, wie wir weiter sehen, daß zwei in ihrer Verschiedenheit Identische nicht sind, sondern werden. Indem das Endliche, insofern es als Teil erfaßt wird, die Grenze an sich selber hat, gibt es zum Werden und zur Mannigfaltigkeit nur den Zugang über den Teil selbst. Nur wer gewissermaßen die Gefahr des Teils, die Gefahr also, das Werden zu verlieren, auf sich genommen hat, wird das Werden gewinnen. Zur Zeit gehört als eine von ihren wesentlichen Bestimmungen die Form des „vor und nach" und eben diese ist in derselben Wesentlichkeit eine Bestimmung des spekulativen Denkens. Der konkrete Begriff, der **nur** an seinen Teilen lebt, setzt das „vor und nach" der Teile aus sich selbst heraus, und umgekehrt: nur wo ein „vor und nach" als innerlich notwendige Form des Denkens auftritt, kann mit Sinn von einem konkreten Begriff gesprochen werden. Daher nennt Hegel den Begriff „die Macht der Zeit" (Enzykl. § 258) oder sagt in der Vorrede zur Phänomenologie die Zeit sei „der daseiende Begriff selbst".

Alles Denken, nicht nur das spekulative, hat Mannigfaltigkeiten zu seinem Gegenstand; innerlich notwendig ist dies jedoch nur für das spekulative Denken, das erst im Übergang es selbst wird. Deshalb kann, wie schon gesagt wurde, auch alles Denken als eine Art von Bewegung aufgefaßt werden. Die Zeit spielt aber bei den verschiedenen Arten des Denkens eine sehr verschiedene Rolle. Alles Denken verläuft in der Zeit, denn es „ist" ein psychologischer Prozeß; „ist" bedeutet hier, daß es als ein solcher zum Gegenstand einer psychologischen Betrachtung gemacht werden kann. Das gilt auch vom spekulativen Denken. Die Verschiedenheit aber der Denkarten in bezug auf die Zeit ergibt sich unter dem Gesichtspunkt einer Vergleichung der Resultate zur Form ihrer Gewinnung durch den Prozeß.

Im sogenannten rein analytischen Denken ist der Prozeß für die Gewinnung des Resultats unwesentlich, d. h. er soll an dem Resultat nichts verändern; aber das Resultat verneint auch nicht den Prozeß, der hier wesentlich als ein bloß subjektives Tun erscheint, das zwar für uns notwendig ist, um uns des Resultats zu bemächtigen, das aber zu ihm im Verhältnis des bloßen Mittels zum Zweck steht. A ist A, ob man es denkt oder nicht. Bezeichnend ist daher für dieses Denken, daß es mit dem Schluß nichts Rechtes anzufangen weiß, obwohl er hier ein

beliebtes Thema ist, denn der Schlußsatz im Schluß ist seiner Idee nach ein Resultat, zu dessen Gewinnung der Prozeß wesentlich ist. Durch den Schluß soll die Notwendigkeit eingesehen werden, aber der Schluß kommt im analytischen Denken zu dieser Einsicht nur auf Grund der Vorwegnahme der Wirklichkeit von dem, dessen Notwendigkeit begriffen werden soll. Echte Einsicht in Notwendigkeit kann aber nur entstehen, wenn zu ihrer Gewinnung nicht wesentlich die Setzung der Wirklichkeit des in Frage Stehenden gehört. Das ist aber gerade der Fall beim Schluß in der gewöhnlichen Art seines Vollzugs und seiner Theorie. Bekannter ist die soeben durchgeführte Betrachtung unter der Form des Einwands, daß der Schluß nichts Neues lehre, obwohl er seiner Idee nach dieses wolle [1]). Für diese Art des Schlusses ist deshalb der Satz vom Widerspruch noch in einer weiteren Hinsicht grundlegend. In einer Hinsicht nämlich kann der Satz vom Widerspruch ganz allgemein nicht entbehrt werden als Bedingung der Einstimmigkeit des Denkens mit sich selbst. Hier aber ist er noch in weiterer Hinsicht grundlegend und deshalb eine Besonderheit, die charakteristisch ist. Denn der Schlußsatz, daß z. B. Caius sterblich ist, muß so lauten, weil er sonst mit der Prämisse maior, die die Sterblichkeit aller aussagt, nicht übereinstimmen würde.

Das sogenannte synthetische Denken des Kritizismus, sowohl dasjenige, was seinen Gegenstand ausmacht, wie auch das, was er selber ausübt, ist wesentlich auf die Zeit also auf den Prozeß bezogen. Und die Erkenntnisse in dieser Sphäre sind gesetzt als wesentlich Resultate, Synthesen seiend, zugleich aber — und hierin liegt ihr auszeichnender Charakter — verneint die Kantische Synthesis den Bezug auf die Zeit. Im Resultat verneint sie den Charakter des Resultats. Für die erkannten vollzogenen Sinneinheiten ist die Einheit von Form und Inhalt primär, absolut steht am Anfang die Einheit des Sinns; aber diese primäre Einheit wird zugleich gesetzt als

---

[1]) Wir machen uns das erwähnte Argument gegen den Schluß der formalen Logik keineswegs ganz zu eigen. Der Schluß vermittelt die Notwendigkeit des Sachverhalts der Konklusion, und das ist bedeutend und auch „neu". Wenn z. B. Cajus wirklich stirbt, so lehrt uns der Schluß, daß er zu irgend einer Zeit einmal sterben mußte. Aber immerhin antizipiert der Schluß diese Wirklichkeit durch die Allheit des Maior.

sekundär, als Erzeugnis eines Ganges vom Sinnlosen zum Sinn: Zusammensetzung zu einem Unzusammensetzbaren.

Entscheidend endlich trennt sich von beiden Denkarten das spekulative Denken, dessen Wesen darin liegt, wesentlich auf Zeit bezogen zu sein und diesen Bezug nirgends zu verleugnen. Spekulatives Denken ist wesentlich und ohne Einschränkung Resultat. Das kritische Denken erreicht durch die Synthesis ein mit *bloßer* Analysis entwickelbares Resultat, denn die vollzogene Sinneinheit ist hier ein Ganzes, an dem eine erläuternde und beschreibende Analyse einsetzen kann. Spekulative Erkenntnisse dagegen bleiben auch als erkannte Resultate; zu ihren Momenten zurück führt keine einfache Analyse, vielmehr ist der Weg zum Resultat und der zurück zu seinen Momenten beide Male derselbe und, wie bekannt, zugleich analytisch und synthetisch. Sein und Nichts z. B. liegen nicht „im" Werden so, daß ein reflektierender Blick auf dieses sie herausholen könnte, sondern nur im lebendigen Werden des Vollzugs selbst, in der Einheit der Mehrheit, ergibt sich das Werden. Spekulative Sätze sind eben, um an früheres zu erinnern, sowohl Erkenntnisse als auch Ausdruck und Darstellung.

Hegel hat am stärksten diesen Aspekt spekulativen Denkens gesehen, und das Eigentümliche seiner Geschichtsphilosophie läßt sich von hier aus ableiten. Die Geschichte ist ihm das fortlaufende Resultat der Selbsterkenntnis der absoluten Idee. Die Form, in der dieses Erkennen sich setzt, ist die Widerspruchsdialektik, welche seine Logik zum Gegenstand macht. Dieser Form ist das „vor und nach" wesentlich; die Momente und einseitigen jeweiligen Resultate des Prozesses *müssen* in diskrete Einzelheiten zerfallen, um eine Kontinuität überhaupt bilden zu können. In ihrer Gesamtheit aber bilden sie eine Totalität, welche ebenso ihr prius ist, wie sie selbst das prius jener sind. Der Prozeß ist daher ein ewiger. Wie nun aber in der Logik derselbe Prozeß in seiner Reinheit und höchsten Abstraktion als zeitliches Tun erscheint — sowohl für den, der sie geschrieben hat, wie für den, der sie liest — so dauern auch die einzelnen Stadien einer gesonderten Geistesgestalt in der Geschichte eine gewisse rein empirische Zeit hindurch, ohne daß das Maß dieser Dauer in irgend einem erkennbaren Zusammenhang zur Notwendigkeit einer Verfestigung überhaupt stände.

Und es mag vielleicht nicht der wesentlichste, so sicherlich doch ein richtiger Ausdruck sein für dieses Verhältnis, wenn man sagt, daß die unentrinnbare und von hier aus rein faktische Notwendigkeit, die darin besteht, daß man zum Studium der Logik Hegels Zeit braucht, ebendieselbe Notwendigkeit ist, die die Selbsterkenntnis der absoluten Idee zu einem historischen Prozeß in dem gleichgültigen Element der Zeit auseinanderreißt. Und es ist klar, daß die Ewigkeit des Prozesses kein Maß liefern kann für seine zeitliche Dauer als empirische Erscheinung.

Die intelligible Bewegung wird also das, was sie ist, nur dadurch, daß sie ein zeitlicher Vorgang ist[1]). In ihr kommt die paradoxe Verschlingung von Ewigkeit und Zeit, von Totalität und Endlosigkeit zur erscheinenden Existenz. Die Analyse der allgemeinsten Prädikate dieser Verschlingung ist Vorbedingung für ein Verständnis der innersten Tendenz auch des Bergsonschen Intuitionsbegriffs, der an diesem Problem seinen eigensten Ursprung hat[2]).

Verschlingung von Zeit und Ewigkeit ist ein Bild. In Wahrheit ist ihr Ineinander eine Einheit von zwei Momenten,

---

[1]) Mit dieser neuen Blickrichtung wendet sich unsere Analyse ersichtlich dem bisher nur gestreiften *zweiten* Moment der intellektualen Anschauung, dem „Blick auf das Ganze hin", voll zu. Vgl. o. S. 62.

[2]) Vgl. E. S. 342: „Ein Kind, das sich die Zeit damit vertreibt, Teile eines Geduldspiels zusammenzusetzen, um ein Bild herzustellen, wird umso rascher Erfolg haben, je größere Übung es hat. Ja, die Herstellung ist im Grund eine augenblickliche, das Kind fand das Bild fertig vor, als es beim Verlassen des Ladens die Schachtel öffnete. Keine bestimmte Zeit also braucht das Verfahren, ja theoretisch angesehen braucht es überhaupt keine Zeit . . . . . . Dem Künstler dagegen, ihm, der ein Bild schafft, das er dem Grund seiner Seele entringt, ihm ist die Zeit nicht etwas Nebensächliches; kein Intervall, das verlängert oder verkürzt werden kann, ohne seinen Inhalt zu ändern. Die Dauer seines Werkes ist integrierender Bestandteil seines Werkes. Sie dehnen oder zusammendrängen, würde beides verändern heißen: die sie erfüllende psychologische Entwicklung ebenso sehr wie die Erfindung, die ihr Ziel ist. Hier ist die von der Erfindung gebrauchte Zeit eines mit der Erfindung selbst. Sie ist das Fortschreiten eines Gedankens, der sich je und je im Maße seiner Formwerdung verändert. Sie ist ein vitaler Prozeß, ist gleich dem Reifwerden einer Idee." — Es versteht sich, daß wir nur halb dieser Ansicht beitreten. Bergson setzt die Zeit gleich der Idee; die Spekulation dagegen die Idee als sich wesentlich in der Zeit darstellend; wenn wir selbst hier von einer „Verschlingung" reden, so ist das ein vorläufiges Bild.

die sich aber — und das ist entscheidend — von den der Spekulation zugänglichen, vollziehbaren, primären Einheiten scharf unterscheidet. Die primären Einheiten der Spekulation enthalten ihre Momente, die aus ihnen ableitbar und aus denen sie zugleich ableitbar sind. Die Einheit dieser Momente ist daher sowohl faktisch wie begründet. In dem Zugleichsein dieser Bestimmungen liegt ihr Wesen. Die hier gemeinte Einheit dagegen ist eine rein faktische. Denn was ist eigentlich das „von-sich-aus-Fordern" eines „anderen", worin sich die intelligible Bewegung der Teile konstituiert? Was ist der intelligible „Übergang" eigentlich? Ist er etwa ein bloß logisches Folgen? Oder eine bloße psychische Gegebenheit? Er ist nun aber kein Entweder-Oder in bezug auf beide, sondern — in gewisser Weise — ein So wohl-Als auch. Er ist sachlicher Zusammenhang, der sich aber nur im lebendigen Vollzug ergibt, lebendiges Denken, in welchem eine Sache sich darstellt. Er wäre keine logische (d. h. hier dem Denken verhaftete) Folge, wenn er nicht lebendig vollzogen, er wäre keine logische Folge, wenn er bloßer Vollzug wäre. Er ist die Erscheinungsform des lebendigen Logos. Das primäre Moment der Totalität der Teile ist also echte Folge. Und hierin erweist sich das intelligible Werden als bezogen auf die Zeit, auf eine dauernde kräftige Lebendigkeit. Der Ursprungsort der Begriffe Ewigkeit und reines Sein liegt in diesem Verhältnis. Wir sahen früher, daß man zur Ewigkeit nur durch die Zeit kommt, daß der Ewigkeit die Zeit aber wesentlich ist, nur insofern sie als unwesentlich gesetzt ist (vgl. o. S. 84). Auch das reine Sein knüpft an diesem Punkt an die Lebendigkeit, an die Existenz an. Dieser paradoxen Bezugnahme unter gleichzeitiger Negation ihrer unterliegen noch manche Begriffe der Spekulation: z. B. der der Wirklichkeit bei Hegel.

Das dargestellte Verhältnis ist rätselhaft und im höchsten Maße beunruhigend. Denn der nackte Gehalt dieser Bestimmungen ist eine Art von Verschmelzung, von innigstem Sichdurchdringen zwischen empirischer Existenz und spekulativem Denken. An früheren Stellen sprachen wir von der „Lebendigkeit des Ganzen", um keine psychologischen Fehldeutungen aufkommen zu lassen. Aber es lag ja auf der Hand, daß die mannigfaltigen Substanz-Attribute keine mit irgend einer eigenen Lebendigkeit in irgend einem intelligiblen Raum agierende Individuen sein konnten. Sie mußten bezogen gedacht werden

auf ein lebendiges Denken. Aber dieser Bezug ist hier — und nur hier — wesentlich. Ihre immanente Logik muß gedacht werden, nicht, um von ihr wissen zu können, sondern damit sie selbst Logik, einsichtiger objektiver Zusammenhang sein kann. Durch das Denken wird sie zum immanenten — nicht bloß zum hypothetisch unterlegten — Zusammenhang der Sache. Spekulative Wahrheit ist keine unabhängig vom Denken an sich bestehende Wahrheit und auch keine bloß subjektive Konstruktion zum Zwecke von Etwas, sondern kraft des lebendigen Denkens der immanente Zusammenhang des Objekts. Darin besteht die von der deutschen spekulativen Bewegung vollzogene „absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität", die Aufhebung der Trennung der Gewißheit von der Wahrheit.

Und nun die Bewegung? In der intelligiblen Bewegung „steckt" offenbar Zeit und zwar ist — wie gezeigt — ihr Bezug auf Zeit in einem schwer faßbaren Sinn wesentlich. Aber nichtsdestoweniger: dadurch wird die intelligible Bewegung noch immer keine reale Bewegung. Und umgekehrt: die reale Bewegung ist mehr als bloße Beweglichkeit, mehr als bloße Sichkontinuation der Zeit. In ihr „steckt" etwas von der intelligiblen Bewegung, denn auch sie enthält die Lagen, setzt sie aus sich heraus. Aber hier fehlt — wenigstens insofern man z. B. auf die einfache Ortsveränderung eines materiellen Dinges hinblickt — der konkrete Begriff, als dessen Teile die jeweiligen Lagen erscheinen. Was der einen fehlt, hat somit die andere und umgekehrt. Hier stehen die Lagen in der Zeit; in ihr sind sie gewissermaßen geordnet. Dort setzen die Lagen die Zeit aus sich heraus; statt in ihr geordnet zu sein, ist diese eher, wie man beschreibend sagen möchte, in ihnen geordnet. Aber damit nicht genug: Die intelligible Bewegung setzt die Zeit aus sich heraus, so sagen wir. Auch dies trifft nur halb zu. Deduzierbar ist nur ein Vor und Nach von Mannigfaltigkeiten; aber dies Vor und Nach ist ebensosehr ein Nach und Vor, ist umkehrbare simultane Zeit, also Ewigkeit, nicht aber die unumkehrbare Zeit der Existenz. Und wenn wir endlich auf eine spekulativ unfaßbare „Verschlingung" von Zeit und Ewigkeit stießen und hinblickend auf sie von diesen beiden (und nicht nur von ihnen, sondern ganz allgemein von Existenz und ideenhaftem Sein) sagten, diese sei wesentlich Zeit, aber nur insofern sie zugleich als unwesentlich gesetzt sei, so ist diese Bestimmung

zwar hindeutend, aber selbst noch ebensosehr deutungsbedürftig. Für Hegel ist die Natur der außer sich gekommene Geist, die reale Bewegung also die außer sich gekommene und daher schlechthin „daseiende" intelligible Bewegung. So weit deutend und beziehungsvoll dieser keineswegs nur bildlich zu verstehende Gedanke ist, so können wir uns hier doch nicht auf ihn berufen, denn wir sahen, daß in die intelligible Bewegung und in das reine Sein überhaupt Zeit und Existenz schon in gewisser Weise eingegangen sind (wie umgekehrt), daß also eine Art gegenseitigen Sichvoraussetzens beider Sphären statthat, die es verbietet, diese von jener mit Hilfe des „Außer sich Kommens" einfach abzuleiten[1]). Es erhebt sich daher die Forderung einer tiefer dringenden Analyse der Prädikate der Verschlingung oder Verschränkung von Existenz und reinem Sein; eine Forderung, der wir uns nicht entziehen dürfen, an deren Erfüllung wir jedoch, gemäß dem an bestimmten historisch vorliegenden Lehren fortschreitenden Gang, erst im nächsten der Wesensschau bei Husserl gewidmeten Kapitel herantreten können. Immerhin ist mit dem Vorgetragenen das Verhältnis spekulativer Intuition zum Begriff der Bewegung bis zu einem gewissen Grad von Deutlichkeit herausgetreten, und da für das Erfassen des Eigentümlichen am Intuitionsbegriff Bergsons eine Lösung des Problems der Verschlingung nicht notwendig ist, so wird die Untersuchung im folgenden nach Maßgabe der im ersten Paragraphen entwickelten Gesichtspunkte näher auf den Begriff der Intuition bei Bergson eingehen. Wie ist das Verhältnis von Intuition und Existenz bei Bergson? — Das wird sich schließlich als die Kernfrage herausstellen, von deren rechter Beantwortung das Verständnis seiner Intuition abhängt.

3. Der Begriff der Intuition bei Bergson. Zwei Leitgedanken konstituieren die Lehre Bergsons: einmal der echt spekulative Gedanke, daß die Philosophie die Differenzen

---

[1]) Was die historische Seite des Problems angeht, so ist freilich darauf hinzuweisen, daß das gegenseitige Sichvoraussetzen auch bei Hegel berücksichtigt ist, insofern die Idee, um zu ihrem Sichwissen zu gelangen, sich die Natur entgegensetzen muß. Erst durch Negation dieser ihrer Negation wird sie auch für sich, was sie an sich ist. Es ist aber hier nicht der Ort, um den Nachweis zu führen, daß dieses final gemeinte Sichentgegensetzen dem Problem der Verschlingung nicht gemäß und auch nicht gewachsen ist.

aus der Einheit begreifen müsse, daß also die Einheit eine konkrete sei. Diese Seite vorerst isoliert betrachtet, so liegt darin unmittelbar der Gedanke einer Totalität der Differenzen, eines aktual-Unendlichen, eines Vollendeten, das trotz aller Unvollendetheit und Unendlichkeit des Prozesses der Differenzen, abgeschlossen, vollendet ist. Unvollendete Vollendung oder vollendete Unvollendetheit ist aber eben Ewigkeit. Hier aber erinnert sich Bergson, daß er ein existierendes Individuum ist. Er fühlt sehr intensiv, daß er lebt, fühlt gewissermaßen, wie ihn die lebendige Kraft seiner Existenz in diese Welt hinein gestoßen hat, wie sie dieses Hineinstoßen selbst ist. Kraft dieser Kraft sieht er sich dort, wo er „jetzt" ist. Aber das augenblickliche Jetzt, der momentane Einschnitt, ist ein subjektiver, gedachter Schnitt, der in seiner reellen Möglichkeit bedingt ist von dem dauernden Fließen der Kraft selbst. Der Augenblick ist eine gedachte Illusion, nichts Objektives, vielmehr bedingt von der Realität der Lebensschwungkraft. Wer ihn denkt, ist reell schon weiter als er. So ist das Leben wie ein Pfeil, der sich in eine nicht seiende Ferne einbohrt. Das Leben ist nur dieses Vorwärts des Sicheinbohrens selbst, und alles was ist, ist nur als totes Residuum seiner. Es hat nur Zukunft, weil es die Zukunft selbst ist, und so fehlt ihr im eigentlichsten Sinn ein Weil. Blickt er aus diesem Fluß in die tote Vergangenheit zurück, so zeigt sie — in der Erinnerung — Folge. Aber die Folge ist eine Illusion, so gut wie der Augenblick eine ist. Folge verlangt zwar Totalität und hat sie auch, aber nur kraft der Erinnerung, die die toten Reliquien in einen relativ totalen Blick zusammenfaßt und nacheinander durchläuft. Aber wiederum kann er die Vergangenheit nur durchlaufen, weil er selbst der lebendige Fluß ist; und die Illusion der Folge ist daher eine trügerische Mischung aus der nur subjektiv-ideellen Totalität der Erinnerung und der lebendigen Realität der Lebensschwungkraft, die er selbst ist. Die Mannigfaltigkeit, die zur Folge gehört, wird von der Erinnerung geliefert; die Einheit dieser Mannigfaltigkeit von der puren Einheit der im sich Erinnernden existentiell lebendigen Schwungkraft. In der Folge liegt, daß das, was folgt, schon in irgendeiner Weise in dem Vorhergehenden präexistiert, denn es ist das Folgende des Vorhergehenden, weil und insofern es durch dieses schon irgendwie gesetzt ist. In dem Universum Folge sehen, heißt daher unmittelbar in ihm eine irgendwie

seiende Totalität sehen. Aber der empirisch existierende Mensch in Bergson glaubt zu fühlen, daß er morgen nur ist, wenn und insofern ihn seine Lebensschwungkraft in dieses Morgen hineinstößt. Denn das Morgen ist heute noch gar nichts, ist eine völlig leere Möglichkeit, die, wenn sie Wirklichkeit wird, nicht kraft ihrer selbst eine solche wird. Das Mögliche ist ihm also ein aus einer Wirklichkeit heraus angeschautes totes Wirkliches; oder: es ist das vergangene Wirkliche. In meinem Heute ist mein Morgen nicht irgendwie präformiert, wie jenes nicht im Gestern. Erst die ungeteilte Kraft des Lebensflusses wird, wenn sie selbst schon längst weiter vorwärts gedrungen ist, eine Mannigfaltigkeit hinter sich erscheinen lassen; und für den Rückblickenden erzeugt sich dann notwendig die Illusion einer Einheit in und aus der Mannigfaltigkeit; aber der Blick nach vorwärts; der keine wesentlichen Möglichkeiten, keine Präformationen, keine Differenzen entdecken kann, vernichtet die Täuschung. Die reine Dauer ist kein Übergang von Einem zu einem Andern, sondern die Substanzialisierung des Übergangs selbst.

Bergson sagt uns: ihr dauert doch, wie wollt ihr das begreifen? Einige eurer Philosophen sagen darauf: A ist ewig A. In der Unveränderlichkeit der logischen Wahrheiten haben wir das Prototyp aller endlichen Dauer, welche sich zu diesem Urbild verhält wie die Scheidemünze zum Goldstück [1]). In jeder endlichen Dauer steckt gewissermaßen ein Stück der Ewigkeit des Logischen. Und die unendlich vielen Stücke aneinander gereiht ahmen, wenn auch immer unvollkommen, jene aktuelle Ewigkeit des Goldstücks nach. Aber Bergson hat recht, wenn er dieser Ansicht entgegenhält, daß man aus noch so vielen Stücken der Ewigkeit niemals auf die Dauer selbst komme, so wenig man von den Punkten zur Linie, vom Ausdehnungslosen zur Ausdehnung komme. Vielmehr umgekehrt könne die Illusion der Ewigkeit erst entstehen, weil in den endlichen Scheidemünzen schon Dauer darin stecke. Die Ewigkeit sei somit eine aus unendlich vielen endlichen Dauern durch das Denken zusammengesetzte Eine Dauer; aber man könne die Einheit nicht aus ihren Teilen zusammensetzen, weil sie als das Absolute primär und ihren Teilen vorhergehend gedacht werden müsse. Bergson hat damit, wie gesagt, durchaus recht, aber nur deshalb,

---

[1]) E. S. 321.

weil er sich seinen Gegner schon so konstruiert, daß er ihn schlagen kann. Er hätte nicht Platon und Spinoza nennen dürfen, denn die ewige Unwandelbarkeit des platonischen Eidos und die Ewigkeit bei Spinoza sind nicht auf die ewige „Geltung" des formal-Logischen gegründet.

Und wiederum doch, wenn auch in anderer Hinsicht: auch der wirklich spekulativen Philosophie gegenüber hätte Bergson einen die Sache wirklich treffenden Einwand machen können. Und man darf seinem tiefen Instinkt zutrauen, daß er ihn gemacht haben würde, wenn er die Spekulation gekannt hätte. Auch ihr gegenüber, wie oben dem bloßen Rationalisten, hätte er sagen können: Ihr dauert doch. Wenn ihr euch einmal dazu herablassen wollt, euch als empirisch lebendige Existenzen zu betrachten, wenn ihr einmal euren ganz empirischen Blick auf diese eure eigene individuelle Lebendigkeit richten wollt, so werdet ihr zweifelsohne sehen, daß ihr selbst dauert, daß eure empirische Zeit dimensional und gerichtet ist. Ihr werdet es wahrnehmen können in demselben Sinn, wie ihr wahrnehmen könnt, daß ihr traurig seid oder Hunger habt. Ich will auch gar nicht versuchen, die Wunderlichkeit und ganz und gar nicht sich selbst tragende Faktizität dieses empirischen Bewußtseins als etwas Selbstverständliches hinzustellen, das keiner Begründung bedürfe. Und Bergson könnte fortfahren: Für was erklärt ihr nun diese Dauer? Ich weiß, daß es Euch als spekulativen Philosophen nicht genügt, sie für die bloße Form eurer Bewußtseinszustände zu erklären, für eine von den vielen Formen, mit denen wir Ordnung und Zusammenhang in das supponierte „Gewühl" der Impressionen hineintragen. Denn so gesehen, verfließt allerdings die Zeit nicht selbst, sondern in ihr verfließt dann das Mannigfaltige des Bewußtseins, besser, es wechselt, so daß der Ausdruck „die Bewußtseinszustände fließen" sich als Produkt ergibt aus einer ruhenden Form und einer Mannigfaltigkeit, von der man nicht sagen kann, ob sie außer der Form auch ruht oder nicht. Ihr könnt euch aber nicht auf diese Ausflucht zurückziehen, denn ihr prätendiert ja, die Zeit selbst zu betrachten. Wenn ihr aber die Zeit selbst betrachtet (woran euch auch das willkürliche Verbot Kants, das er selbst, wie seine transzendentale Ästhetik beweist, übertreten hat, nicht hindern kann), so werdet ihr bemerken, daß es wesentlich zur Zeit gehört, daß sie vergänglich ist. Hegel

sagt deshalb mit Recht: „aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen ..." (Enzykl. § 258). Die Kantische Meinung widerlegt nicht die spekulative, wie diese nicht jene. Meine mannigfaltigen Bewußtseinszustände verlaufen offenbar in der Zeit, d. h. sie werden empirisch so angeschaut, als ob sie darin verliefen. Aber der Blick auf die Zeit selbst belehrt mich, daß auch die Zeit selbst verläuft. Woher weiß Hegel aber, daß die Zeit das Vergehen selbst ist? Denn daß sie dies ist, ist für ihn ein synthetischer Satz a priori. Und in der Tat, man hat ein absolutes Wissen davon, nicht daß man selbst vergänglich, aber daß die Zeit das Vergängliche selbst ist, so daß das Dauern des empirisch Lebendigen in ihr, immer nur ein mehr oder minder großes Trotzen gegen ihre Macht ist. Das Wissen aber davon, daß die Zeit das Vergehen selbst ist, ist gleichbedeutend mit dem Wissen davon, daß das Morgen eine echte Folge des Heute ist, daß, weil heute Heute ist, morgen Morgen sein wird. In dem Heute also muß für euch das Morgen in irgendeiner Weise präformiert sein. Ihr müßt das in sich verschlossene Jetzt zugleich auch noch in einer aufgeschlossenen Gestalt besitzen, und zwar näher in Form einer in sich aktuell unendlichen Totalität, denn nur in der innerlichen, sich selbst tragenden Vollspannung einer solchen ist die einzelne Diskretion an sich selbst der Übergang zu einer Endlosigkeit von anderen Diskretionen. Dieser Gedanke aber, daß ein diskretes Etwas an sich selbst Übergang zu anderen Etwas ist, ist mehr als ein bloßer Gedanke. In der denkenden Anschauung oder im anschaulichen Denken, das diese Vorstellung trägt, geht einerseits das Jetzt aus sich selbst zum anderen Jetzt über; der Übergang ist also sachlich begründet in der in Differenz oder Negation gesetzten Totalität; andererseits ist das Jetzt aber doch kein existierendes Lebewesen, das sich verändert, sondern ein von mir irgendwie Gesetztes. Die Totalität, in welcher das Jetzt gesetzt ist, ist also meine Anschauung. Stehe ich aber einmal in ihr darin, dann zwingt ihre sachliche Besonderheit mich, vom Gesetzten immer zu anderen Folgenden überzugehen, ja ich kann das erste Gesetzte nicht einmal präzise so isoliert setzen, um dann erst der lebendigen Folge verfallen zu sein, sondern das erste Gesetzte ergibt sich anschaulich nur so, daß es zugleich schon sich selbst als ein Folgendes erweist.

so daß also dieses „erste“ Setzen nur hinsichtlich richtig gesagt ist, weil es eigentlich ein Sprung aus dem Festen in eine fließende Bewegung ist, so wie man etwa auf dem Jahrmarkt von der festen Erde in einem bestimmten Moment auf ein sich in voller Fahrt drehendes Karussel springt. Aber das Bild ist nur ein Bild. Auf dem Jahrmarkt ist hier die relativ ruhende Erde, dort das Karussel, das sich dreht. Durch den Sprung auf das Karussel wird an diesem Verhältnis gar nichts geändert, wie man sich jederzeit überzeugen kann. Durch den hier gemeinten echten Sprung aber verändert sich das Ersprungene, ja es ist — genau genommen — erst in ihm und durch ihn da. Der Sprung ist und bleibt ein momentanes Faktum, aber jetzt ist durch das Faktum des Sprunges der Moment des Sprungs ein notwendiger Moment geworden, der dieser Moment sein muß, weil ein anderer Moment ihm vorherging. Vor dem Sprung schließt ihr, daß das erste vergangen ist, weil sich schon ein anderes Jetzt mittlerweile zeigte, also faktisch folgte, nach dem Sprung aber, daß das erste Jetzt an sich selber schon ein auf ein anderes vorhergehendes Jetzt gefolgtes ist. Woher nun dieses Schließen? Ist es eine analytische Wahrheit, daß dieses Jetzt nur ist, weil ihm ein anderes vorherging? Nein. Liegt eine bloße Anschauung zugrunde, die mir etwa zeigt, wie ein erstes Jetzt aus sich selbst ein zweites gebiert? Auch nicht. In Wahrheit tätig ist dagegen ein anschauliches Denken, das die Bedingtheit des zweiten durch das erste Jetzt denkt, das aber dieses Übergehen lebendig vollzieht, also selbst das Übergehende ist. Nur dadurch, daß es seine Lebendigkeit ganz hineinlegt in ein erstes und dann in ein anderes Jetzt, daß es in ihnen versinkt und trotzdem sich bewahrt, kann von einem wirklichen Übergehen die Rede sein. Anderseits und in eins mit dem ersten: nur dadurch, daß die Sache selbst (d. h. das in Differenz gesetzte Ganze) zwingt, vom ersten Jetzt zum anderen überzugehen, entspringt das Weil und konstituiert sich die Einsicht eines notwendigen Folgens des einen auf das andere. Die Sache zwingt die bloße Lebendigkeit in ihren Dienst, prägt ihr ihren Rhythmus auf, aber sie kann anderseits ihren Rhythmus nur manifestieren, und damit, da dieser wesentlich sie selbst ist, sich selbst, wenn sich die Lebendigkeit ihr leiht. Vor dem Sprung haben wir eine zufällige Abfolge von Momenten und eine ebenso zufällige bloße abstrakte Le-

bendigkeit; nach ihm dagegen ist dasselbe vorige Jetzt ein notwendig schon gefolgtes und die bloße Lebendigkeit eine solche der Sache geworden. Nun kann sie aber keine Lebendigkeit der Sache werden, ohne selbst eine bloße Lebendigkeit zu sein. Und dieses lebendige, bloß faktische Fließen, kraft dessen erst das Vergehen der Zeit als notwendig begriffen wird, nenne ich das Dauern.

Doch entziehen wir lieber Bergson das Wort und möge er es uns verzeihen, daß wir ihn so viele seiner ausgesprochenen Lehre inadäquate Thesen aufstellen ließen. Bergson sieht genau, daß man den unteilbaren Zusammenhang, der die Bewegung ist, nur kraft eines innerlich wahrnehmbaren selbst Bewegung seienden rein faktischen Werdens erfassen kann. Er sieht aber nicht, daß diese Faktizität zugleich der Geburtshelfer eines sich selbst tragenden, sich selbst begründenden Werdens sein kann. Er sieht nur die Faktizität des Werdens und nicht was möglicherweise aus diesem Werden werden kann. Er sieht m. a. W. die Sphäre des Wesens nicht. Da für uns nun diese Sphäre so fest verankert steht, wie die der empirischen Wirklichkeit, so wäre es für uns zwecklos, uns überhaupt mit ihm zu beschäftigen, wenn wir seiner Wirklichkeit und Faktizität nicht den schon näher bezeichneten Platz einräumen wollten. Zugleich wird erst von dieser vollzogenen Einordnung her die innere Denksituation sichtbar, in der er dynamisch (also nicht für ihn selbst gegenständlich) befangen ist. Es treten bei ihm eigentümliche Verlegenheiten auf, die in ihrer Allgemeinheit — als bloße Verlegenheiten eben — unwichtig, in ihrer Eigenheit betrachtet dagegen höchst aufschlußreich sind. In gewisser Weise stellen sie das Gegenbild zu einigen schon früher erörterten, der Spekulation eigentümlichen Schwierigkeiten dar. Einerseits will er die Mannigfaltigkeit aus der Einheit begreifen. Der Weg der Natur „ist nicht Zusammenfügung und Summierung, sondern Zerlegung und Zweiteilung.“ [1]) Das aber heißt unmittelbar, das Geteilte als notwendig begreifen. Das ist der Weg der Spekulation; an seinem Anfang oder — wenn man will — an seinem Ende steht der konkrete Begriff. Anderseits will er gerade das Vorhersehbare, Notwendige beseitigen — es geht ihm hier um nichts weniger als um die menschliche Freiheit — und deshalb

---

[1]) E. S. 95.

macht er, vielleicht instinktiv getrieben, zu seinem Absoluten einen abstrakten Begriff: die Dauer. Die formale Besonderheit seiner Philosophie ist eine Resultante aus diesen beiden Momenten: eines Absoluten, Alleinen in der Form eines abstrakten Begriffs.

Denn — um das vorweg klarzustellen — die Dauer ist, mag ihr Inhalt auch der allerkonkreteste und wirklichste sein, ihrer Form nach ein abstrakter Begriff, d. h. ein solcher, der nicht an sich selbst seine Differenzen enthält. Daran ändert auch seine behauptete Anschaulichkeit nicht das geringste. Teils fasziniert von der sinnlichen Allgemeinheit der fließenden Zeit, teils aus systematischen Absichten und Rücksichten macht er dieses in all seiner Allgemeinheit sehr besondere Element zum Absoluten. Insofern nun die Dauer ein abstrakter Begriff ist, folgt weiter unmittelbar, daß sie selbst ein bloßes Besonderes ist, daß sie also nicht selbst die Kraft hat, die unendliche Mannigfaltigkeit unmittelbar zu vermitteln, daß sie daher, falls es trotzdem zur Vermittlung kommen soll, notwendig auf Hypothesen zurückgreifen muß.

Was hören wir von Bergson über die Bewegung? Die Antwort ist nicht eindeutig gebbar. Zieht man die Hypothesen aus dem System Bergsons mit heran, so erhält man viele Prädikate für die Bewegung. Im System ist sie auf jeden Fall etwas sehr Bedeutsames und Fundamentales, aber eben auch nur im System. Läßt man dieses dagegen beiseite, so lautet die Antwort unzweideutig: Die Bewegung ist die Bewegung oder allgemein: A = A. In der Tat: die ganze Polemik Bergsons gegen die, wie er meint, übliche Auffassung der Bewegung, zu deren Exemplifizierung er gerne die Aporien des Zenon von Elea heranzieht [1]), beruht — zum größten Teil — auf einem Mißverständnis. Seine Argumente sind anderseits durchschlagend richtig, weil sie sich auf den formalen Satz der Identität berufen. Wenn Zenon nach der Bewegung fragt, so liegt darin unmittelbar, daß er die Bewegung unterscheidet z. B. auch und in erster Linie von der Ruhe. Unmittelbar liegen in einem solchen Ansatz daher drei formale, rein analytische Wahrheiten: 1. Die Bewegung ist die Bewegung. 2. Die Ruhe ist die Ruhe. 3. Die Bewegung ist

---

[1]) Vgl. Z. u. F. S. 86—94, M. u. G. S. 184—194, E. S. 310—321, und sonst passim.

nicht die Ruhe. Welche Absicht steht nun hinter den Gedankengängen, die in den Aporien des Zenon ihren Ausdruck gefunden haben? Offenbar der Versuch, eines der Unterschiedenen aus dem anderen zu begreifen. Diesen Versuch unternehmen, heißt aber noch lange nicht, die Verschiedenheit beider übersehen; ist doch diese vielmehr umgekehrt die Bedingung dafür, daß der Versuch überhaupt unternommen werden kann. Das Resultat des Versuchs ist das bekannte: Achilles dürfte eigentlich die Schildkröte niemals einholen, oder nach dem 3. Argument, eine Dauer müßte das Doppelte ihrer selbst sein. Da das nun der Wirklichkeit widerspricht, so schließen die Eleaten, daß das Prädikat des wahrhaften Seins nur einem der beiden Verschiedenen zukommen könne. Genau dieses aber ist auch der Schluß Bergsons. Beide stehen somit auf einer Ebene und unterscheiden sich nur dadurch, daß jene die Bewegung, dieser die Ruhe für einen subjektiven Trug und Schein erklärt. In Wahrheit folgt weiter nichts, als daß man in immanenter Betrachtung, d. h. ohne Zuhilfenahme von Hypothesen, weder die Bewegung aus den ruhenden Lagen, noch diese aus jener ableiten könne. Wir kennen das System der Eleaten nicht mehr in seiner ganzen Ausdehnung; zweifelsohne aber muß sich in ihm ein Abschnitt befunden haben, in dem der Sinnentrug der Bewegung hypothetisch erklärend deduziert wurde. Bergsons System liegt glücklicherweise vor und gestattet daher die Folgen eines solchen Ansatzes klar zu überschauen. Die wichtigste, weil alle übrigen in sich einschließende, und zugleich selbstverständlichste, weil rein analytisch sich ergebende Folge ist aber die, daß Bergsons Werden abstrakt bleibt, obwohl es gerade das nicht sein soll. Er tadelt an dem Denken, von dem er leider glaubt, es sei auch das Denken eines Platon oder Spinoza, den „kinematographischen Mechanismus“ [1]). Er legt treffend auseinander, daß die kraft dieses Denkens entstehenden Vorstellungen und Begriffe vom Werden in zwei Teile zerfallen: einmal in eine beliebige Anzahl starrer Ansichten des Werdenden, die als solche gegeneinander unterschieden sind; sodann in ein ganz abstraktes, hinzugedachtes, homogenes Werden; und daß der Mechanismus dieses Denkens nun darin bestehe, dieses homogene unwahre, bloß abstrakte Werden durch ein äußerliches Auf-

[1]) E. S. 276, 302 ff.

kleben der unterschiedlichen starren Ansichten oder Momentbilder zu differenzieren[1]). Das sei aber gerade der Fehler, denn das reale Werden sei „unendlich vielfältig". „Ein Werden, das vom Gelben zum Grünen geht, ähnelt nicht dem vom Grünen zum Blauen: hier haben wir qualitativ verschiedene Bewegung. Ein Werden, das von der Blüte zur Frucht geht, hat keine Ähnlichkeit mit jenem von Larve zu Nymphe und fertigem Insekt: hier haben wir evolutiv verschiedene Bewegungen. Der Akt des Essens oder Trinkens hat keine Ähnlichkeit mit dem des Schlagens: hier haben wir extensiv verschiedene Bewegung. Und diese drei Arten der Bewegung selbst, die qualitative, evolutive und extensive, sind voneinander tiefst geschieden" (E. S. 307). Das, was Bergson also an dem kinematographischen Mechanismus eigentlich tadelt, ist die Abstraktheit seines Begriffs vom Werden. Das Werden soll aber konkret sein, es soll in sich selbst den Unterschied haben, der es jeweils zu einem besonderen Werden macht.

Mit dieser Forderung Bergsons ist aber zugleich auch sein ihm eigenst zugehöriges Problem in bezug auf das Werden gegeben. Es lautet: wie begreife ich die Differenzierung des Werdens in sich selbst, also ohne Hinblick auf das, was wird? Oder: wie begreife ich die innere Mannigfaltigkeit des Übergangs selbst ohne Hinzunahme der bestimmten und daher ruhenden Etwas, zwischen welchen der Übergang stattfindet? Oder: wie gelange ich aus dem rein abstrakten Zwischen heraus zu einer Mannigfaltigkeit konkreter Zwischen unter gleichzeitiger Negation dessen, daß das Zwischen immer ein solches zwischen einer Mehrheit ist? Oder endlich in voller Abstraktion: wie bekomme ich den wesentlichen Unterschied in das wesentlich Unterschiedslose?

Die Lösung Bergsons für dies Problem ist vorerst eine formelle; sie ist selbst noch einerseits Problem, wenn auch anderseits nach rückwärts hin zugleich Lösung jenes anderen Problems. Vorerst und bloß formell betrachtet, stellt sie sich als ein Begriff dar, dessen Konstituenzien aus sich selbst dasselbe fordern, wie jenes erste Problem. Dieser Begriff ist aber der der Individualität, der neben und zugleich in innigster Vereinigung mit dem Begriff der Dauer den zentralen Kern des Systems ausmacht.

---

[1]) E. S. 307—309.

Die Individualität ist der Begriff einer Einheit in der Mannigfaltigkeit, aber in ihm und nur in ihm ist von vornherein und daher vorerst unmittelbar die Mannigfaltigkeit gesetzt als die Mannigfaltigkeit der Einheit. Ihrem Begriff nach ist die Individualität eine Einheit, ein Unterschiedsloses, das den Gegensatz, die unterschiedliche Mannigfaltigkeit, als seinen resp. seine unmittelbar enthält. So aber ist sie selbst noch ein Problem. Die Individualität ist der einzige konkrete Begriff, den Bergson kennt, weil er ihn in der inneren Wahrnehmung von seinem eigenen Ich intuitiv zu erfassen glaubt. Die Individualität läßt eine „Unendlichkeit von Graden" zu[1]). Nun gibt uns die Intuition zwar anscheinend nur jenen bestimmten Individualitätsgrad, der wir selbst sind, aber in näher zu betrachtender Weise, setzt uns diese Intuition „weit entfernt, uns im Leeren hängen zu lassen, wie es die reine Analyse täte, uns in Kontakt mit einer ganzen Kontinuität von Dauern, die wir zu verfolgen suchen müssen, sei es abwärts, sei es aufwärts: in beiden Fällen können wir uns durch eine immer kräftigere Anstrengung ins Unbegrenzte erweitern, in beiden Fällen gehen wir über uns selbst hinaus"[2]). Das Problem, wie sich die Bewegung in sich und aus sich selbst differenziert, führt also auf das andere, das die besondere Natur des konkreten Begriffs bei Bergson zum Gegenstand hat.

Es wird sich empfehlen, zum Zwecke leichteren Erfassens der gerade hier ganz ungemein schwierigen Anschauung Bergsons, dieser vergleichend die spekulative Deutung desselben Problems gegenüberzustellen. Da die Mannigfaltigkeit eine solche des Individuums sein soll, so glaubt die Spekulation der Einheit nur sicher sein zu können, insofern sie sich als die beherrschende Kraft gegenüber der Mannigfaltigkeit zeigt. Diese Kraft ist — wie wir wissen — keine transzendente, sondern die immanente des lebendigen Maßes. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Anschauung in dem Wort Goethes erhalten: geprägte Form, die lebend sich entwickelt. Als sich entwickelnde ist die Individualität unvollendet, als sich in immanenter oder wesentlicher Gesetzlichkeit entwickelnde

---

[1]) E. S. 19.

[2]) „Einführung in die Metaphysik"— I. S. 39.

ist sie vollendet. Sie wird zu dem, was sie ist. Die Individualität Bergsons dagegen ist, was sie wird; sie ist in jedem Augenblick das, was sie bis zu diesem Augenblick geworden ist. Aber das ist schon eine schiefe Ansicht: sie „ist" in Wahrheit erst, wenn sie nicht mehr ist. Sie ist nur eine besondere Art, ein besonderer Grad oder Nuance, eine „genau bestimmte Spannung"[1]) des allgemeinen Werdens. Die Einheit beherrscht nicht das Werden, sondern wird von ihm erst reell bewirkt; sie ist eine reelle Kontinuität kraft eines ursprünglichen psychischen Sichdurchdringens der mannigfaltigen Bewußtseinszustände.

Von hier aus scheint es, als müsse Bergson doch gewisse bestimmte, wohl unterschiedene Bewußtseinszustände der Bewegung voraussetzen. Aber dieser scheinbar unvermeidlichen Voraussetzung gegenüber hebt er immer wieder ein Fundamentalphänomen hervor, in dessen schlichter Wahrnehmung der Prozeß der Selbstdifferentiation der Bewegung offenbar zutage liege. „Nehmen wir den beharrendsten aller inneren Zustände, die Gesichtswahrnehmung eines äußeren unbeweglichen Gegenstandes. Dann mag der Gegenstand noch so sehr derselbe bleiben, noch so sehr mag ich ihn von derselben Seite, unter demselben Winkel, bei derselben Beleuchtung betrachten: deshalb unterscheidet sich das Bild, das ich jetzt von ihm habe, nicht weniger von jenem, das ich eben noch hatte — und wäre es nur dadurch, daß es um eine Sekunde gealtert ist. Mein Gedächtnis ist da, das etwas von dieser Vergangenheit in diese Gegenwart hineinschiebt"[2]). Bergson interpretiert dieses Phänomen, zwar nicht explizit, aber wie aus seinem System implizit hervorgeht, folgendermaßen: die beiden Momentansichten dieses einen, in sich durchaus einfachen, elementaren, bestimmten Zustandes mögen A und B genannt werden. Die der Intuition entgegengesetzte, perspektivische Momentaufnahmen vollziehende

---

[1]) I. S. 36.

[2]) Analog Z. u. F. S. 87, 91, 99ff. Vgl. auch I. S. 27: „Dennoch gibt es keinen seelischen Zustand, so einfach er auch sei, der nicht jeden Augenblick wechselt, da es kein Bewußtsein ohne Gedächtnis gibt, keine Fortsetzung eines Zustandes ohne die Addition der Erinnerung der vergangenen Momente zur gegenwärtigen Empfindung. Darin besteht die Dauer."

Analyse kann nur sagen: ich bemerke einen und denselben Zustand, *eine* qualitative Bestimmtheit. Die beiden Zustände A und B würden also identisch sein, wenn sie sich nicht durch ihre verschiedene Stelle, die sie in einer homogenen Zeit einnehmen, gegeneinander abheben würden. Bergson stellt dagegen fest — und wir treten seiner Ansicht, soweit sie bloß beschreibt, bei — daß zwar die Analyse gar nicht anders reden könne, weil ihr Mittel der an sich selbst starre Begriff sei, daß dagegen die Intuition bemerke, wie die, analytisch geredet, bloß quantitative Unterschiedenheit von A und B in Wahrheit eine qualitative — nicht sei — sondern werde, und zwar werde aus dem und kraft des bloßen zeitlichen Fließens. Die Unterschiedenheit werde nicht als ein bloßes Aufeinanderfolgen, denn dann müsse man sich ja doch zwei Qualitäten vorausgeben lassen, sondern als ein dynamisches, reelles Bewirktwerden, als eine Neuschöpfung eines qualitativ Zweiten durch ein qualitativ Erstes.

Wir dürfen uns nicht ersparen, auf die hierin kundgegebene sehr vielfältige Einheit von Gesehenem und Gedeutetem näher einzugehen. In ihr feiert das principium identitatis indiscernibilium des Leibniz in einer gegen die Kantischen Überlegungen anscheinend gefeiten Form seine Wiederauferstehung[1]). In der Sphäre des Wesens gilt (wie schon oben S. 122) bemerkt wurde dieses Prinzip, weil der *Teil* einerseits immer eine, man möchte sagen, kristallharte Bestimmtheit ist, anderseits notwendig eine unendliche Mannigfaltigkeit von Teilen aus sich selbst fordert. Qualität und Quantität sind hier wohlunterschieden, nicht trotzdem, sondern gerade *weil* sie sich gegenseitig bedingen. Die Negation des Ganzen ist eine qualitative Teilung[2]), und daher ist jedes bestimmte Etwas notwendig qualitativ verschieden von jedem anderen bestimmten Etwas. Leibniz nahm das Prinzip — aus welchen systematischen Gründen interessiert hier nicht — als ein auch die Existenzsphäre beherrschendes. Kant hatte dem

---

[1]) Vgl. Z. u. F. S. 44: „Wenn erst einmal festgestellt wäre, daß zwei Empfindungen gleich sein können ohne identisch zu sein, dann stünde die Psychophysik auf festem Boden. Diese Gleichheit aber scheint uns anfechtbar! . . . .".

[2]) Vgl. hierzu o. S. 124, 141 f., 160. Der „Spielraum" Goethes hat auch eine quantitative Seite.

so gefaßten Prinzip gegenüber in der Kr. d. V. ein verhältnismäßig leichtes Spiel. Durch ein empirisches Faktum ist es nicht zu widerlegen, weil die Entscheidung darüber, ob zwei gegebene und anscheinend gleiche Qualitäten wirklich gleiche sind, niemals mit absoluter Gewißheit gefällt werden kann. Aber dessen bedurfte es auch nicht, denn der Gedanke von der Möglichkeit zweier absolut gleicher und nur durch ihre Raum- und Zeitstellen unterschiedener Qualitäten hat für die Sphäre der Existenz[1]) nichts unmittelbar Widersprechendes. Gegenüber der inneren einsichtigen Notwendigkeit des Prinzips in der Sphäre des Wesens genügte schon das Aufzeigen einer solchen bloßen Widerspruchslosigkeit der Kantischen Setzung, um den Wert des Prinzips zum mindesten zu beschränken. In der Intuition Bergsons wird nun der bloße Stellenunterschied zweier gleicher Qualitäten zur realen Ursache zweier verschiedener Qualitäten. Auf Grund dieser Intuition scheint somit an diesem Punkt eine ontologische Umdeutung Kants zu gelingen. Die abstrakte unterschiedslose Bewegung Bergsons differenziert sich durch das bloße Fortschreiten in sich selbst. Quantität und Qualität bedingen sich nicht wechselseitig, sondern die Quantität e r z e u g t, je nach ihrem besonderen Rhythmus, die besondere Qualität.

Das sich selbst Differenzierende ist sich selbst gegenüber heterogen. Und so nennt denn auch Bergson die reine Dauer „sich selbst heterogen, ununterschieden, und ohne Analogie mit der Zahl“ (Z. u. F. S. 94). Ebendort ist sie ihm eine „qualitative Mannigfaltigkeit“ oder eine „Mannigfaltigkeit ohne Quantität“ und S. 81 eine „reine Heterogenität“. So verworren und ganz begrifflos alle diese Bildungen erscheinen, so manifestiert sich doch gerade in ihnen bei weiterem Eindringen eine ganz eminente begriffliche Kraft. In ihnen ringt ein Denken um Ausdruck, das die konkrete Einheit gesehen hat und sie ohne die adäquaten Denkmittel des konkreten Begriffs nun doch in begrifflicher Form aussprechen will. Die spekulative Einheit in der Mannigfaltigkeit entgeht diesen paradoxen Bestimmungen durch die innerlich vollzogene Trennung von Äußerem und Innerem. Das Wesen ist das

---

[1]) Genauer wäre zu sagen: für die Sphäre der Kantischen Existenz. Doch muß von dem in dieser Fassung sich ankündigenden Problem abgesehen werden.

Innere, seine Manifestationen sind das Äußere. Die Einheit ist also sowohl unteilbar (als Wesen) wie auch ins Unendliche geteilt (als Erscheinung). (vgl. o. S. 169 und 177). Bergson meint demgegenüber, „die subtilsten Operationen geistiger Chemie"[1]) könnten ihm niemals das der Dauer Zugleichzukommen dieser beiden Bestimmungen verständlich machen, wenn er nicht vorher von der Dauer eine Intuition gehabt hätte. Das ist durchaus zutreffend, nur steht hier die spekulative Intuition in Frage. In dieser ist die Erscheinung daher das daseiende (dies in strengem Sinn; vgl. o. S. 118 Anm.). Wesen, und dieses Verhältnis ist nicht „sich selbst heterogen", weil es den Gegensatz als seinen, kraft der Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit mit sich selbst vermittelt hat. Es ist daher im Gegenteil in lebendiger Identität mit sich selbst. Bergson aber kennt dieses lebendige Verhältnis nicht; seine Einheit kann also auch die Mannigfaltigkeit, als den Gegensatz, nicht mit sich selbst vermitteln. Seine Einheit in der Mannigfaltigkeit ist daher, streng folgerecht, nicht in sich selbst gegensätzlich, sondern der Gegensatz selbst, ist — wie er unübertrefflich sagt — sich selbst heterogen. So ergeben sich die beiden, oberflächlich gesehen, kontradiktorisch entgegengesetzt anmutenden Begriffe als auf einen identischen Kern bezogen, allerdings mit dem nicht groß genug zu erfassenden Unterschied, daß die Spekulation vom Wesen und reinen Sein, Bergson von der Existenz ausgehen und auch darin bleiben. Daher ist das spekulative Individuum, d. h. die Idee des einzelnen Menschen, nur eine relativ komplizierte Unterart des konkreten Begriffs. Jedes Wesen, jede lebendige Identität ist ein relatives Individuum, ein ewiges Kind der absoluten Idee, des absoluten Individuums. Und aus demselben Grunde — nur alles in die Existenz projiziert — ist bei Bergson jedes Lebewesen ein relatives, unendlicher Grade fähiges Individuum, ein endliches zeitliches Kind der absoluten Zeit, des absoluten Individuums.

In der Spekulation ergaben sich Qualität und Quantität als Wechselbegriffe, die ihre Einheit, in der sie aufgehoben sind, letzthin im konkreten Begriff haben. Die Frage nach dem

---

[1]) I. S. 14.

Verhältnis beider bei Bergson ist nicht so einfach zu beantworten; und die Antwort, die von ihm schließlich gegeben wird, ist nicht so leicht zu verstehen, ja sie ist in sich selbst widerspruchsvoll. Und wiederum wird sie sich nicht einfach als widersinnig zeigen, sondern als in diesem Widerspruch ungemein konsequent und voll von bedeutsamen Perspektiven. Quantität und Qualität können nur sich wechselseitig bedingende Momente sein, insofern sie in einer Einheit als polare oder konträre Gegensätze immanent synthesiert sind. Da nun Bergson diese Einheit nicht kennt, da er im empirischen Bewußtsein verharrt, und weil er anderseits nicht auf den Kantischen Ausweg zurückgreifen kann, weil er die Kantische Trennung von Ding an sich und Phänomen nicht mitmacht, so müßten sie anscheinend für ihn als selbständige irreduzible Elemente auseinanderfallen. Und das ist auch in der Tat bis zu einem gewissen Grade der Fall bei ihm. Da er aber anderseits um eine absolute Einheit weiß, die bei ihm, wie gezeigt wurde, der Gegensatz selbst ist, so ist es ihm wiederum nicht erlaubt, die fraglichen Termini ganz auseinanderfallen zu lassen. Die nächstliegende Möglichkeit ist der Versuch der Ableitung eines der Termini aus dem anderen, also, wie es der Grundstellung Bergsons nach nicht anders sein kann, der Versuch, die Quantität aus der Qualität, die tote Ausdehnung und Materialität aus der lebendigen Intensität der Dauer zu deduzieren. In diese Richtung deutet denn auch seine Konstruktion der Zahl[1]), deutet vor allem das System selbst, insofern man sich lediglich an seine leibliche Erscheinung, an das ausgesprochene Resultat wendet: an ,,die Idee einer ursprünglichen Schwungkraft"[2]).

Primär sind die Schwungkraft, die Intuition, das Leben, die Bewegung, die Seele, die Kontinuität, die Qualität; sekundär, abgeleitet, die Materie, die Analyse, das Tote, die Lage, das Ding, die Diskretion, die Quantität. Statt ,,abgeleitet" und ,,sekundär" hat nun aber Bergson einen bedeutsamen, weiter weisenden Ausdruck geschaffen; er nennt die sekundären Termini die ,,Umkehrung" der primären. So ist ihm die Materie die Umkehrung der Bewegung der

---

[1]) Z. u. F. S. 59ff.

[2]) E. S. 93.

Lebensschwungkraft, nicht dagegen einfach ein Derivat von ihr; wie umgekehrt auch die Schwungkraft „nicht absolut schöpferisch sein" kann, sondern „im Grunde ein Verlangen nach Schöpfung" ist [1]). Deshalb will er auch (vgl. o. S. 219) den Begriff der Schöpfung durch die Einsicht in sein Verschmelzen mit dem Begriff des Wachstums klären. In dem Begriff der Umkehrung liegt offen zutage, daß Bergson auch jenen zweiten Weg einer Ableitung der Quantität von der Qualität nicht geht. Von der primären Lebensschwungkraft sagt er in diesem Sinn sehr präzis: „Sie kann nicht absolut schöpferisch sein, weil sie die Materie, d. h. die Umkehrung ihrer eigenen Bewegung vorfindet. Wohl aber bemächtigt sie sich dieser Materie, ihrer die reine Notwendigkeit ist, und trachtet danach, eine größtmögliche Summe von Indeterminiertheit und Freiheit in sie hineinzutragen" [2]). Das Primäre findet sein Sekundäres, das Prinzip sein Abgeleitetes vor. Dieser Weg einer Ableitung der Quantität aus der Qualität widerspricht offenbar dem oben dargestellten einer Ableitung der Qualität aus der Quantität. Jener trifft zu, insofern die intensive Qualität primär, die immer mehr der Homogenität zustrebende Quantität dagegen ihre sekundäre Umkehrung ist; dieser dagegen, insofern sich die primäre qualitativ-intensive Dauer ihre Umkehrung entgegensetzen muß. Doch damit nicht genug.

In „Zeit und Freiheit" stellt Bergson das Vorhandensein von „zweierlei Mannigfaltigkeiten" fest: „die der materiellen Gegenstände, die unmittelbar eine Zahl bildet, und die der Bewußtseinsvorgänge, die den Zahlenaspekt nur durch Vermittlung einer symbolischen Vorstellungsweise erlangen kann, bei der notwendig der Raum eine Rolle spielt". Aber diese beiden Arten von Mannigfaltigkeiten stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander. Die reine, von einer Zahl präsentierte Quantität, hat schon durch ihre Genesis teil an der ununterschiedenen Mannigfaltigkeit der Bewußtseinszustände, ist also — zum Teil — auf letztere gegründet, aber eben auch nur zum Teil. Oder mit Bergsons eigenen Worten: „Wir bilden also dank der Qualität der Quantität

---

[1]) E. S. 255.
[2]) E. S. 255.

die Vorstellung einer Quantität ohne Qualität[1])." Die Vorstellung[2]) der reinen Quantität ist also auf die Qualität selbst (sc. der Bewußtseinszustände) gegründet, nicht aber auf die Vorstellung der Qualität. Das Umgekehrte gilt aber nicht. Die intuitiv perzipierte „qualitative" oder „ununterschiedene" Mannigfaltigkeit der Bewußtseinszustände gründet nicht auf der Quantität, sondern „enthält" sie und zwar nur „potenziell"[3]). Und das potenzielle Enthaltensein der Quantität in der qualitativen Mannigfaltigkeit ist hier kein ontologischer, sondern ein erkenntnistheoretischer Terminus, der besagt, daß der analysierende Intellekt (die Umkehrung der Intuition) möglicherweise Quantität in ihr feststellen könne, ohne damit im übrigen das in Wahrheit Seiende zu treffen.

Wir müßten daraus einen vorläufigen Schluß ziehen von der Art: daß die Intuition, die uns in die Realität selbst, „in das Innere eines Gegenstandes versetzt"[4]), die uns mit der Sache selbst „zusammentreffen" läßt[5]), daß diese Intuition uns eine qualitative Mannigfaltigkeit zeigt, die — ontologisch gesprochen — wirklich primär ist, in der aber paradoxerweise ein analysierender Intellekt etwas Quantitatives entdecken kann[6]). Was er entdeckt, ist eine Illusion, ein trüge-

---

[1]) Z. u. F. S. 96.

[2]) Man beachte, wie hier unversehens der der Anlage nach ontologische Gedankengang Bergsons in einen erkenntnistheoretischen umbiegt.

[3]) Z. u. F. S. 95.

[4]) I. S. 4.

[5]) I. S. 3.

[6]) Wir setzen die ganze Bezugsstelle aus Z. u. F. S. 94—95 hierher: „die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinszustände nämlich, in ihrer ursprünglichen Reinheit betrachtet, bietet keinerlei Ähnlichkeit mit der wohlunterschiedenen Mannigfaltigkeit dar, die eine Zahl bildet. Es liegt da, so sagten wir, eine qualitative Mannigfaltigkeit vor. Kurz, man hat zweierlei Mannigfaltigkeiten anzunehmen, zwei mögliche Bedeutungen des Wortes 'unterscheiden', zwei Auffassungen, eine qualitative und eine quantitative, vom Unterschied zwischen dem selben und dem andern. Bald enthält nämlich diese Mannigfaltigkeit, Unterschiedenheit, Heterogeneität die Zahl nur potenziell, wie Aristoteles sagen würde; das Bewußtsein bewirkt dabei eine qualitative Unterscheidung, ohne irgendwelchen Hintergedanken die Qualitäten zählen oder aus ihnen mehrere machen zu wollen: es ergibt sich dann eben Mannigfaltigkeit ohne Quantität."

rischer Schein, der nun aber nichtsdestoweniger schon in der intuitiv perzipierten Realität „potenziell“ enthalten war. Die Möglichkeit oder Potenzialität des Enthaltenseins der Quantität in der Qualität ist aber offenbar eine objektive Möglichkeit.

Das Verhältnis von Intellekt und Intuition gestaltet sich damit höchst sonderbar. Man begreift, wenn man die Ausführungen der „Einführung in die Metaphysik“ liest, daß eine Erkenntnis, die uns mit der Sache selbst zusammentreffen läßt, ganz unvergleichlich mehr gibt als eine von außenherkommende Analyse, die notwendig immer nur *eine* von unendlich vielen starren Ansichten geben kann. Man begreift auch, daß ein Aneinanderhalten z. B. der vielen möglichen Ansichten einer Sache mir nicht eine Erkenntnis ersetzen kann, die diese selbst (in wörtlichstem Sinne) gibt. Nichtsdestoweniger bleiben die Ansichten aber doch wenigstens *Ansichten* dieser Sache. Möglicherweise sind das falsche Ansichten, aber deswegen sind noch nicht die Ansichten *als solche* falsch, unwahr. Man begreift ferner auch, daß diese Ansichten sich untereinander widersprechen können, ja in gewissem Sinne sogar müssen: wenn ich ein Pariser Seineufer photographiere und dann einen Boulevard im Innern der Stadt, und wenn ich unter beide Ansichten einfach „Paris“ schreibe, so widersprechen sie sich, wenn und insofern sie prätendieren, den Gegenstand selbst geben zu wollen. Schreibe ich dagegen „Ansicht von Paris“, so widersprechen sie sich erstens nicht und sind zweitens auch nicht *notwendig* falsch. Und so mögen auch Einheit und Vielheit oder Quantität und Qualität Ansichten der Dauer und nicht sie selbst sein: *als* Ansichten sind sie dann zutreffend. Hier aber hören wir ganz etwas anderes: Für „ein Denken .... das in sich zurückgeht und sich absondert“ [1]), also für die Intuition, ist die Dauer eine „Mannigfaltigkeit ohne Quantität“; diese ist also die Sache selbst; in der Sache selbst liegt aber — ganz allgemein, auch für Bergson — die Möglichkeit, von ihr, von außen her, perspektivische Ansichten aufzunehmen, die als solche zutreffend sind, ja die von dem, der die Intuition hat, *als* zutreffend erkannt werden können. Denn, weil er beide hat

---

[1]) Z. u. F. S. 96.

(die Sache und die Ansicht), kann er sie miteinander vergleichen. Und in diesem Vergleichen beider untereinander sieht Bergson denn auch[1]) das eigentliche Tun und Arbeiten sowohl des Meisters selbst, wie auch der Schüler. Mag also auch das Abbild oder die Ansicht eine schlechte Scheidemünze im Vergleich zum Goldstück der Intuition sein, so ist dieses doch der Grund der partiellen Wahrheit jener und nicht etwa der Grund ihrer Falschheit. Das Vergleichen mag schwer sein, der Irrtum mag immer den Ansichten drohend auf dem Fuß folgen, aber sie sind deshalb doch nicht *notwendig* falsch. *Gerade dieses* aber sagt Bergson, wenn er der Intuition die Erkenntnis einer primären qualitativen Mannigfaltigkeit zuschreibt, die an sich selbst keine Bezüge zur Zahl habe, nichtsdestoweniger aber für den sekundären Intellekt die Quantität potenziell enthalte. Das heißt — um in Bergsons Paris-Beispiel zu reden — dasselbe behaupten, wie wenn ein in Paris lebender Philosoph zwar sehe, daß durch Paris kein Fluß fließe und dies auch mit voller Evidenz wisse, zugleich aber auch behaupte, dieses selbe Paris als den zureichenden Grund zu begreifen für eine perspektivische Ansicht von ihm, die es von einem Fluß durchströmt darstellt.

Der formelle tiefere Grund dieser widersinnigen Aussage liegt ersichtlich darin, daß seine Intuition ein Objekt *hat* (vgl. o. S. 63—64), daß folglich sein Allgemeines (hier die Qualität) ein bestimmtes Gedachtes und nicht ein bestimmtes Denken ist (vgl. o. S. 78 und 126ff.). Als bloß Gedachtes ist aber die Qualität ein abstrakt-Allgemeines, denn dieses ist eben genau das *bloß* Gedachte. Als solches wiederum ist sie, unter Ausschließung jeglichen Gegensatzes, abstrakt mit sich selbst identisch. Durchaus zugleich damit ist sie aber mehr, nämlich Mannigfaltigkeit, der man die Zahl nicht absprechen kann. Die Argumentation führt also auf den alten Punkt zurück: die Qualität vertritt die Einheit, deren besondere Maske sie hier ist, die Quantität vertritt die Mannigfaltigkeit. Wäre diese Einheit in sich unbestimmt, d. h. wäre sie kein bestimmtes Objekt, dann wäre auch alles klar. Sie ist aber bestimmt und daher ihren Gegensatz ausschließend, welchen sie doch wiederum gar nicht ausschließen kann, denn

---

[1]) I. S. 55—56.

daß der bloße Satz A = A keine Philosophie ist, weiß Bergson sehr viel genauer als mancher andere. Die Qualität soll daher die Quantität nur „potenziell" enthalten.

Wir sahen, was von dieser Formulierung zu halten ist. Aber die Sprache Bergsons ist wahrer als sein Denken. Sie sagt aus seinem Munde: Mannigfaltigkeit ohne Quantität. Und sie spricht damit nur die Wahrheit aus, daß Bergsons Absolutes der Gegensatz selbst, daß seine Dauer sich selbst heterogen ist. „Mannigfaltigkeit ohne Quantität" ist das wesentlich Unterschiedene ohne das wesentlich Unterschiedene, ist die der Mannigfaltigkeit wesentliche Einheit ohne die der Einheit wesentliche Mannigfaltigkeit. Bergson freilich meint, anderswo den Grund des Übels antreffen zu können. Anstatt der Sprache dankbar zu sein, daß sie ihm einen so unübertrefflich klaren Spiegel präsentiert, sagt er: „. . . die Vorstellung einer Mannigfaltigkeit ohne Beziehung zur Zahl oder zum Raum, so klar sie für ein Denken wäre, das in sich zurückgeht und sich absondert, kann in die Sprache des gemeinen Verstands nicht übersetzt werden [1])." Durchaus richtig. Was ist aber „die Sprache des gemeinen Verstands" anders als die Sprache, die ein gemeiner Verstand spricht? Doch Bergson neigt aus verschiedenen reichlich tief liegenden Gründen dazu, die Sprache des gemeinen Verstands mit der Sprache überhaupt zusammenzuwerfen, woraus sich die schon einleitend hervorgehobene Widersinnigkeit ergab, daß die Dialektik (das bloße Geschöpf bei Bergson) die Intuition (den Schöpfer) nachprüfen solle, welche Widersinnigkeit ihrerseits wiederum identisch ist mit der soeben charakterisierten Lehre von der notwendigen Falschheit der Ansichten einerseits und ihres Begründetseins in der Sache selbst anderseits. Wir machen hier nicht den Versuch, das in letzte Tiefen führende Problem des Verhältnisses zwischen Sprechen und Denken aufzugreifen. Nur daran möge erinnert werden, daß der große Platon einmal das Denken ein Sprechen mit sich selbst nannte und daß der Denker noch nicht geboren wurde, der etwas aussprach und dabei zugleich nachwies, daß es die Sprache sei, die das Gemeinte notwendig verfälsche.

Die These Bergsons einer Qualität ohne Quantität hat also noch eine weitere Seite, nach der sie aufgefaßt werden

[1]) Z. u. F. S. 95—96.

muß. Die „Vorstellung einer Quantität ohne Qualität“, deren reiner Repräsentant die Zahl ist, ist primär, wie Bergson es auch sagt, eben eine „Vorstellung“; die Mannigfaltigkeit ohne Quantität dagegen ist primär ein Existierendes, die Sache selbst, und nur sekundär ein Gewußtes. Allerdings ein Gewußtes, das nur falsch gewußt werden kann. Anderseits ist die „Vorstellung“ einer reinen Quantität keineswegs ein uninteressierter reiner Akt des Geistes, der ein Existierendes auffasst, ist kein wahres Prädikat der Realität, sondern als lebendige Begebenheit und psychisch-reelles Vorkommnis auf ein wahrhaft Existierendes, hier auf die Qualität, gegründet. Und wie die Qualität die Sache selbst ist, die notwendig nur unwahr gewußt werden kann, so ist die Quantität ein wahr Gewußtes eines in sich trügerischen Gegenstandes. Diese Scheidung, so verwirrend sie anmutet, ist nicht ein den betrachteten Termini Eigentümliches, sondern das Charakteristikum aller Begriffe, mit denen Bergson arbeitet. Zur Sache selbst, die notwendig nur falsch gewußt werden kann, gehören: Einheit, Zeit als Dauer, Qualität, Kontinuität, Bewegung, Heterogenität, Einmaligkeit; zu den wahren Vorstellungen eines in sich trügerischen, keine Realität habenden Gegenstandes gehören: Mannigfaltigkeit, Raum, Quantität, Diskretion, Ruhe oder Lage, Homogenität, Wiederholbarkeit. Die paradoxe Scheidung ist aber eine sehr durchsichtige strenge Folge aus dem doppelten Ansatz: 1. eines Absoluten, das der Gegensatz selbst ist, 2. einer Intuition, die das Absolute als solches gegenständlich gibt, es gegenständlich hat. Daraus folgt: daß die Intuition den Gegensatz selbst geben muß, da dieser das Absolute ist; daß aber, da anderseits das Absolute für Bergson keineswegs der Gegensatz selbst sein soll, das Erfassen zerfällt: 1. in ein intuitives wahres Erfassen, das jedoch das Wahre und die Realität nicht geben kann, weil das erschaute Wahre nicht wahr sein soll; 2. in ein in sich unwahres Erfassen, das doch begründet und insofern notwendig ist.

Das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Klassen von Termini entspricht in allerdings sehr entfernter Weise dem Kantischen Verhältnis von Inhalt und Form. Bergson selbst weist im Schlußwort von Z. u. F. S. 175 auf diese vage Ähnlichkeit hin. Die wahre Vorstellung entspricht der Form bei

Kant, das notwendig falsch gewußte Absolute dem Ding an sich. Bergson will die wahren Vorstellungen oder — wie sie einmal mit beinahe unendlich großem Vorbehalt genannt werden mögen — die Kategorien genetisch deduzieren[1]), was bei ihm soviel heißt, wie daß er sie als vitale biologische Produkte der existenziellen Lebensentwicklung, die auf die Tat, das Handeln und die Nützlichkeit ausgeht, begreifen will. Bei Kant sind Form und Materie, das Unendliche und das Endliche ursprünglich gegeneinander Selbständige; die absolute Einheit beider ist eine regulative Idee oder — vom Menschen aus gesehen — ein endloser Prozeß. Bergson setzt dagegen ein Absolutes, das er intuitiv erfaßt, und in diesem Erfassen hat und folglich sogar als Bestimmtes hat. Aber das Absolute, das sich nicht zu einem bestimmten gehabten Etwas machen läßt, rächt sich: einerseits präsentiert es sich notwendig falsch, anderseits erzeugt es wahre Kategorien, deren Gegenstand ein Nichtseiendes ist.

Wo bleibt nun die Intuition des Absoluten als eines solchen? Wir versenken uns mit ihr in das fließende Leben des Individuums, aber was wir sehen, ist nicht das Absolute, sondern angeblich ein notwendig falsch gebrochenes Bild. Aber dann ist diese sogenannte Intuition doch keine echte Intuition. Und wie könnte das auch anders sein, wenn man sie, wie Bergson häufig, als ein Zusammentreffen mit dem Gegenstand definiert. Dann steht noch immer dort der Gegenstand und hier ich, und wenn wir uns noch so sehr nähern, „ganz nahe" kommen, wir sind dann noch immer nicht er selber. Und Bergson weiß das genau. Seine Diskussion über die Möglichkeit des Vorhersehens von Handlungen einer Person[2]) mündet in die Forderung, daß der Vorhersehende zum Gegenstand, zur Person, deren Handlungen er vorhersehen will, selbst wird „und zwar nicht mehr bloß in Gedanken, sondern in Wirklichkeit". Wir werden also verlangen, daß Bergson nicht mehr bloß mit dem Absoluten zusammentrifft, sondern daß er es selbst wird und es wird uns hierfür nicht genügen, daß er das Absolute als psychischer Ordnung in sich selbst fühlt und anschaut und das so Geschaute in den

---

[1]) E. S. 192ff.
[2]) Z. u. F. S. 147.

Kosmos hineindeutet, sondern er wird uns das Absolute als solches, also als bloße Bewegung, bloßer Vorstoß seiend kraft seiner Intuition aufzeigen müssen. Bergson ist dieser Forderung auch mit einer fast grotesken Wendung nachgekommen, aber dem Fluche des „gehabten" Absoluten oder der Rache der negativen Theologie ist er dabei nicht entgangen. In der gleich zu erörternden Wendung nämlich schlägt seine ontologische Metaphysik in eine Art von, allerdings sehr unkritischer, „kritischer" Erkenntnistheorie um. Hören wir ihn darüber selber: „Sprechen wir es zum Schlusse aus: diese Fähigkeit (sc. die Intuition) hat nichts Geheimnisvolles . . . Wer immer sich z. B. an litterarischer Produktion versucht hat, weiß wohl, daß man, wenn der Gegenstand lange studiert worden ist, wenn alle Dokumente gesammelt, alle Aufzeichnungen gemacht sind, eines Mehr bedarf, einer oft sehr schmerzhaften Anstrengung, um sich plötzlich mitten in das Herz des Gegenstandes zu versetzen und um so tief wie möglich, sich einen Antrieb zu holen, demgegenüber man nachher nichts mehr zu tun hat, als sich gehen zu lassen. Dieser Antrieb weist, wenn er einmal empfangen ist, den Geist auf einen Weg, wo er die Belehrungen, die er gesammelt hatte, und noch tausend andere Einzelheiten wiederfindet; er entwickelt sich, er analysiert sich selbst in Ausdrücken, deren Aufzählung sich ins Unendliche fortsetzen könnte; je weiter man geht, umso mehr entdeckt man; niemals wird man dazu gelangen, alles zu sagen: und dennoch, wenn man sich plötzlich gegen den Antrieb zurückwendet, den man hinter sich fühlt, um ihn zu ergreifen, so verbirgt er sich; denn er war kein Ding, sondern eine Bewegungsrichtung (v. u. g.), und obwohl unendlich ausdehnbar, ist er die Einfachheit selbst. Die metaphysische Intuition scheint von der gleichen Art zu sein [1])." In der Tat, wenn man nicht wüßte, daß hier Bergson spricht, und wenn der Schwung der Sprache und das verdächtige litterarische Beispiel gestrichen werden könnten, so könnte man dieses, von uns mit Absicht isolierte Stück für den Monolog eines über dem Gedanken der Hypothesis und des unendlichen Prozesses in Verzückung geratenen Kantianers halten. Die Intuition hat keinen Gegenstand mehr; über

---

[1]) I S. 56.

und unter ihr liegt nichts mehr; vor ihr alles. Sie ist auch selbst nichts mehr als der Antrieb, als die innere Seele, deren Leib der äußere unendlich endlose Prozeß ist. Bergson hat sich freilich mitten in das Herz des Gegenstandes versetzt, aber woher will er denn wissen, daß er wirklich darin ist, wo ihm doch der Rückblick auf den Antrieb Bewegung und nichts als Bewegung zeigt? Vielleicht war es nur eine Täuschung, und der Kritizist gar wird ihn belehren können, daß das Suchen nach dem Herzen nur ein Mißverstehen seiner selbst ist. Die Bergsonsche Intuition, die uns den Gegenstand selbst geben wollte, präsentiert sich jetzt geradezu als der endlose Prozeß des Erkennens. An seinem Anfang steht die kritische Intuition, zugebeugt dem noch nicht seienden Gegenstand. Aber wenn sie im Prozeß begriffen sich zurückwendet zum Anfang, so ist er verschwunden. Der einmal gesetzte Prozeß vernichtet den Anfang, erzeugt sich noch einmal aus sich selbst und projiziert den Anfang als unendlich fernen Punkt, als Ziel- und Zweckpunkt in das Jenseits des niemals voll zu Erreichenden. Die Bergsonsche Intuition aber ist „der Geist selbst, ja in gewissem Sinne das Leben selbst“[1]. „Die Intuition geht im Sinne des Lebens selber.“ Und was ist sein Leben? Es ist unendlicher Prozeß ohne Anfang, ohne Ende, ohne Totalität: nach vorwärts in die Zukunft gerichtete Zeit. Hat sich in dieser merkwürdigen Identität die Metaphysik der Zeit eine entsprechende Erkenntnistheorie oder hat sich eine Erkenntnistheorie des Prozesses eine entsprechende Metaphysik geschaffen? Ist das Absolute Zeit, weil die Intuition gerichtete Bewegung oder ist die Intuition Bewegung, weil das Absolute Zeit ist?

Die vorstehenden Erwägungen mußten durchlaufen werden, denn nur von ihnen aus ist es möglich, die Gestaltung, die das Verhältnis von Quantität und Qualität bei Bergson erfährt, weiter zu verfolgen und zu verstehen. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Problemzusammenhang, in welchem die Frage nach diesem Verhältnis aktuell wird. Das Grundproblem ist die Ableitung der Mannigfaltigkeit aus der Selbstdifferenziation der puren Einheit, die selbst abstraktes Werden ist. Dieses Problem führt auf das andere

---

[1]) I. S. 272.

der Individualität als einer reell bewirkten qualitativen Einheit. In der inneren Wahrnehmung von seinem Ich glaubte Bergson das Grundphänomen zu finden, von dem aus die Selbstdifferenziation faßbar werde. In ihr glaubte er zu sehen, wie ein und derselbe innere Zustand durch das bloße Dauern zu einer qualitativen Mannigfaltigkeit reell umgestaltet werde. Hier schien also die Erzeugung mannigfaltiger und von einer innigen Einheit umschlossener Bestimmtheiten aus der Unterschiedslosigkeit des bloßen Dauerns selbst offen vor Augen zu liegen. Aber die nähere Betrachtung dieses Erzeugens stieß auf große Widersprüche. Einmal hatte es den Anschein, als sei die Rede von einer Ableitung der individuellen Mannigfaltigkeit aus der abstrakten Einheit nicht so genau zu nehmen. Die Lebensschwungkraft gab sich nicht als absolute Schöpfung, sondern als ein Verlangen nach Schöpfung, das die Umkehrung seines Werdens in der Materialität schon vorfindet. Sodann wurde der immanente Widerspruch des Terminus „Mannigfaltigkeit ohne Quantität" erörtert, welche Erörterung schließlich auf eine sich dahinter verbergende fundamentalere Zweideutigkeit in Bergsons Begriff der Intuition führte. Die zusammenfassende Antwort auf die Frage nach der neuen Bedeutung des Begriffs der Intuition gibt die Bestimmung Bergsons, „daß die Quantität immer Qualität in werdendem Zustand ist: sie ist, könnte man sagen, deren Grenzfall" [1]). Und daraus folgert er: „daß die Aufgabe der Metaphysik ist, qualitative Differenzierungen und Integrierungen auszuführen" [2]). Ist dieses aber Aufgabe der Metaphysik, dann ist es auch Aufgabe der Intuition. Der konkreten Ausführung dieser Thesen ist das 4. Kapitel von „Materie und Gedächtnis" (S. 175ff.) gewidmet. Dort hatte Bergson auch schon (S. 181) die Aufgabe des Philosophen mit der des Mathematikers verglichen, „der eine Funktion bestimmt, indem er vom Differential ausgeht. Der letzte Schritt der philosophischen Untersuchung ist eine Integration". Und wenn Bergson sagt, die Quantität sei immer Qualität im werdenden Zustand, so trifft das nicht präzis den Sinn seiner eigenen Meinung, denn die Quantität ist für ihn ebensosehr Qualität in entwordenem Zustand

[1]) I. S. 11.
[2]) I. S. 45.

oder die Umkehrung der Qualität. Vielmehr nennt er sie das Differential oder den Grenzfall der Qualität, weil diese im Entwerden der Quantität, dem absoluten Tod und gleichgültigen Auseinanderfallen aus der umspannenden qualitativen Einheit zustrebt. Wenigstens wäre das die immanent allein mögliche Deutung, denn von dem Leben kann man ja, nach Bergson, wohl zu dem Tode (zu dem relativen Tode, denn der Tod ist für ihn gewissermaßen auch nur der Grenzfall des Lebens), aber nicht vom Tode zum Leben kommen. Integriert er nun, um in dieser Sprache zu bleiben, dieses Lebens- oder Qualitätsdifferential, so erhält er „die Form der Kurve selbst"[1], also die Schwungkraft und die Qualität. Aber die ganze Erwägung bringt uns keinen Schritt vom Fleck. Gefordert ist die Deduktion der individuellen Qualität aus der abstrakten Einheit der Dauer, die doch „der Stoff" des psychologischen Lebens sein soll. Ist aber die Quantität der Grenzfall, dem die Qualität zustrebt, so ist die Integration der Qualität aus ihr eine bloß nachträgliche subjektive Denkbewegung, und anstatt die individuelle Mannigfaltigkeit reell zu deduzieren, holt man nur heraus, was man schon vorher hineingelegt hat. Nun ist zwar die Dauer nicht die Quantität, nicht das Homogene, Bestimmungslose, sondern gerade umgekehrt die Heterogeneität der individuellen Qualität selbst; aber zugleich ist sie gesetzt als der eine Stoff des Universums, das in ihm seine Ursprungseinheit hat, als das Unterschiedslose, aus dem der Unterschied zu begreifen ist. Was soll aber das Unterschiedslose — wenn es nicht der Begriff ist, wenn es nicht das Ganze ist, das seine Teile entläßt — anderes sein als das Homogene, das gegen den Unterschied Gleichgültige, also die Quantität?

Die Ausführungen des 4. Kapitels von „Materie und Gedächtnis" gehören zu dem Scharfsinnigsten, was Bergson je geschrieben hat; sie sind aber auch weiter nichts als eben nur scharfsinnig. In ihnen will er das Wunder einer Angleichung von Qualität und Quantität, von diskreter Heterogeneität und kontinuierlicher Homogeneität faßbar machen. Wir haben keine Veranlassung, an dieser Stelle auf diesen Versuch näher einzugehen. Wie alles, was Bergson

[1]) M. u. G. S. 181.

schreibt, enthält er eine Fülle von lebendig gesehenen Einzelheiten; aber der Erfolg ist nur scheinbar, weil er einmal in die Quantitätsseite schon Qualitätsmomente (wenn auch nur von unendlicher Kleinheit) aufnimmt, und weil er sich anderseits auf das Problem der Empfindungen beschränkt, Strebungen und Gefühle aber ganz außer acht läßt und lassen muß. Fragt man von hier aus, was seine Intuition bedeutet, so wird man auf seinen Begriff der „reinen Wahrnehmung"[1]) geführt, „in der Subjekt und Objekt zusammenfallen"[2]). In ihr glaubt er die „Erfahrung an ihrer Quelle"[3]) anzutreffen; in ihr die in einer Anschauung gegebene Synthese von Ich und Nicht-Ich in der Hand zu haben und begreifen zu können, warum „wir in unserer Wahrnehmung einen Zustand unseres Bewußtseins und eine von uns unabhängige Wirklichkeit z u g l e i c h erfassen"[4]). Aber so fundamental dieser Begriff für die psychologisch-voluntaristische Grundlage des Systems ist, so wenig Einfluß hat er auf die Totalität der großen philosophischen Konzeption, die in der Dauer, in der Zeit, insofern sie „Zeugung" ist, ihren Kern hat. Ja eine genauere Analyse der Bergsonschen Theorie der Wahrnehmung würde ergeben, daß auch in ihr das wahre Subjekt-Objekt eben die All-Einheit der Dauer selbst ist. Denn Bergson unternimmt in dieser Theorie keineswegs eine Deduktion des Bewußtseins[5]). Es ist deshalb auch keineswegs so frappierend, wie es auf den ersten Blick scheint, daß Bergson immer Mittel und Wege findet, sich bei jedem besonderen Problem jenseits des Gegensatzes von Idealismus und Realismus zu stellen.

Aber alles das sind nur Korrolarien seines unmittelbar zur Realität der All-Einheit hinwollenden Denkens. Von ihrer Seite aus gesehen mündet das System in eine Endlosigkeit mehr oder minder wahrscheinlicher, treffender oder verfehlender, auf jeden Fall hypothetischer Untersuchungen, die alle angestellt werden, um den einen zentralen Lichtfunken zur größtmöglichen peripheren Ausstrahlung zu zwingen. Hier steht die Dauer, um die es sich immer wieder allein handelt.

---

[1]) M. u. G. S. 52ff., S. 178 und sonst ibidem passim.
[2]) l. c. S. 220.
[3]) l. c. S. 180.
[4]) l. c. S. 202.
[5]) Vgl. l. c. S. 19, 25, 27.

Wir wollen versuchen, ihr noch von einer anderen Seite beizukommen, indem wir sie als nominalisierte Lösung eines fundamentalen Problems hinstellen, das sich in dem Begriff der Entwicklung ankündigt. Bergson hat in der Tat einen in der Geschichte der Philosophie vor ihm durchaus unbekannten Begriff der Entwicklung aufgestellt. Nur die Vorstellung des Karma in der indischen Philosophie kann, unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt, mit dem Bergsonschen Begriff der Entwicklung in eine Parallele gestellt werden.

Auf die Frage: was ist die Bewegung? antwortet Bergson letzthin: die Bewegung ist Entwicklung und zwar jene wahrhafte Entwicklung, wie ich sie im Sinne habe, wenn ich von Dauer oder von der Zeit, insofern sie Zeugung ist, spreche.

Wir versuchten zu zeigen, in welche formellen Schwierigkeiten und Widersprüche der Begriff einer konkreten Bewegung führt, wenn nicht die betrachteten Konkretionen an sich selbst den Übergang haben, wenn sie sich also nicht in der intelligiblen Bewegung zur Darstellung bringen. Nur so kann die Bewegung intuitiv, von innen, erfaßt werden. Nur so erkennt man absolut, daß die Mannigfaltigkeit ein Ausfluß *ihrer* bestimmenden Einheit ist; nur so kann sich also das begriffliche Erkennen des Gegenstandes selbst versichern. Bergson *sagt* zwar, daß die Bewegung konkret sei und daß ihm die Intuition dieses Wissen vermittele. Aber die eingehendere Betrachtung dieser Vermittelung ergab nichts Haltbares, wohl aber große Widersprüche. Selbst das von uns, was die deskriptive Seite angeht, unbestrittene Ausgangsphänomen, nach welchem ein und derselbe einfache Zustand schon durch ein bloßes Dauern unaufhörlich sich wandelt, weist in seiner bloßen unumgänglichen Formulierung sofort auf den immanenten Widerspruch hin: denn Bergson muß sich zum Zwecke der Formulierung wenigstens eine feste ruhende Bestimmtheit vorgeben lassen, die sich dann durch ein „bloßes" Dauern verwandelt: aber weder ist diese erste Vorgabe prinzipiell gerechtfertigt, noch kann von einem bloßen Dauern die Rede sein innerhalb eines Systems, das gerade das bloße Dauern, die homogene Zeit also, beseitigen will. Doch soll die Betrachtung dieser negativen Seiten uns im folgenden nicht weiter beschäftigen; vielmehr soll der Ver-

such gemacht werden, den positiven bleibenden Kern seiner Aufstellung, der sich im Begriff einer konkreten Entwicklung ausspricht, möglichst klar ins Bewußtsein zu heben und zu zeigen, in welchem weder von spekulativer noch von positivistischer Seite faßbaren Problem er seinen Ursprung hat. Zu diesem Zwecke beziehen wir uns vorerst auf den oben S. 146ff. hervorgehobenen Unterschied zwischen nur in produktiver Anschauung erfaßbaren Wesensgesetzen und den dort transzendent genannten Kausalgesetzen. Wir beobachteten schon bei der Betrachtung der Goetheschen Naturkategorien einen inneren Widerstreit, der aus dem Konflikt dieser beiden heterogenen Gesetzesformen entspringt. Die Kantische Synthesis a priori endlich bezieht sich offenbar auf die Bestimmung empirischer Erscheinungen durch transzendente Gesetze (weshalb allein auch Kant meinen durfte, der Verstand schreibe der Natur ihre Gesetze vor), während die immanente Synthesis a priori der Spekulation die Form ist, in welcher und kraft welcher sich Wesensgesetzlichkeiten manifestieren. Für die Erfassung der Wesensgesetze ist die Zeit wesentlich, aber sie bestimmen nicht die Existenz der von ihnen beherrschten empirischen Singularitäten in der Zeit. Ein wesentliches Menschenschicksal kann sich in Jahren oder Stunden oder auch Minuten abspielen. Die Goethesche Pflanze, die sich entwickelt, kann aus ihrem immanenten Gesetz, so wenig wie das Tier, ein Maß für die zeitliche Dauer der Entwicklung ziehen. Gerade umgekehrt verhält es sich bei dem Kausalgesetz. Als Gesetz ist es ein bloßer Gedanke, dem die Zeit, was seine logische Qualität angeht, zufällig, unwesentlich ist; dagegen bestimmt es die empirische Existenz des vom Gesetz beherrschten Komplexes in der Zeit. Wenn der Moment des Abfeuerns eines Kanonenschusses, ferner Standort des Geschützes, Pulverladung, Gewicht und Form des Geschosses, die meteorologischen Verhältnisse im vom Geschoß zu durchkreuzenden Flugfeld usw. gegeben sind, wenn dann vor allem das Gesetz der Bewegung eines solchen unter bestimmtem Neigungswinkel und mit bestimmter Anfangsgeschwindigkeit abgehenden Geschoßkörpers bekannt ist, so liegt es in der ideellen Tendenz dieses Erkennens, den Ort des Geschosses nach einer beliebigen Anzahl von Zeitteilen genau bestimmen zu können. Ihren umfassenden Ausdruck

hat diese Tendenz bei Kant gefunden, insofern bei ihm die Zeit das transzendentale Schema ist, welches allein eine Anwendung der Kategorien auf die gegebene Sinnlichkeit ermöglicht. Insofern weiter dieses Erkennen, um sich betätigen zu können, der Vorgabe eines bestimmten Anfangszustandes bedarf, ist es schon von hier aus, ohne Hinzunahme der Antinomien der Vernunftkritik, verständlich, daß Kant es auf die immanente Betätigung an endlichen Erscheinungen einschränkte. Von Entwicklung können beide Arten der Weltbetrachtung reden, beide aber in sehr verschiedenem Sinn.

Allerdings muß bei einem Vergleich beider gerade Kant ganz ausgeschaltet werden, da er hier eigene Wege geht. Einerseits kann sich nämlich für Kant das phänomenale Universum gar nicht entwickeln, weil es kein wahres Subjekt ist. Anderseits fällt für ihn alle wahre Entwicklung in das Feld des sittlichen Bewußtseins, näher in die Weltgeschichte[1]. und zwar erscheint hier die Idee einer menschlich-geschichtlichen Entwicklung in der Tat als konstitutiv, nicht als bloß regulativ. Aber damit steht Kant von vornherein außerhalb der vorliegenden Erörterung.

Wenn Entwicklung überhaupt gedacht werden soll, dann wird ein Subjekt erfordert, von dem sie prädiziert wird, also etwa das Universum oder die Lebewesen der Erde oder dergleichen. Dies vorausgesetzt, leuchtet es aber leicht ein, daß alle solche Subjekte einer Entwicklung, die durch transzendente Gesetze bestimmt ist, nur in subjektiver, rein kategorialer Redeweise als sich entwickelnde angesprochen werden können, daß also die höchste hier zu erreichende Einsicht nur eine Als-Ob-Fassung dulden kann. Und dies aus dem einfachen Grunde, weil ihr, auch abgesehen von der Kantischen Lehre, ein wahres Subjekt der Entwicklung notwendig fehlt. Das Ganze des Universums oder der Natur ist hier ein bloßer von uns gemachter Inbegriff, von dem wir gar nicht wissen können, ob ihm ein Gegenstand entspricht. Das Einzige, was daher geleistet werden kann, ist ein empirisches Aufnehmen von faktisch aufeinander folgenden Phänomenen

[1] Vgl. „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht." — Hier scheint ein Anknüpfungspunkt zwischen Kant und Hegel gegeben, den Brunstäd unseres Erachtens zu sehr in den Mittelpunkt gerückt hat.

und ihre unter einem Gesichtspunkt sich vollziehende Deutung als sich entwickelnder. Man pflegt z. B. die Darwinschen Theorien eine Entwicklungslehre zu nennen; Darwin selbst hat sie so genannt. Aber, obwohl wir die Lehren dieses großen Geistes keineswegs gering schätzen, so scheint uns doch nicht abzusehen, wieso sie gerade das Prädikat einer Entwicklungstheorie verdienen. Nach Darwin folgen die sich immer mehr differenzierenden Geschlechter und Arten der lebenden Organismen notwendig aufeinander und auseinander, aber nicht, weil sie sich entwickeln, nicht kraft der Entwicklung, sondern kraft transzendenter Kausalgesetze, die mit der für den späten Betrachter resultierenden Entwicklung nicht das mindeste gemein haben. Die Entwicklung ist ein bloßer Gedanke von uns, und der leichte Wertakzent des Begriffs ist schon wie ein fernes Wetterleuchten eines heranziehenden Gewitters anthropomorpher Teleologie. Der Vorzug der Theorie ist darin begründet, daß sie der Idee nach die Abfolge der Individuen der verschiedenen Arten in der Zeit bestimmt; denn Entwicklung mag sein, was sie will, auf jeden Fall gehört zu ihrem Begriff eine Sukzession in der Zeit. Es macht dagegen nichts aus, daß die Bestimmung der Zeitfolge ein für diese Wissenschaft faktisch unerfüllbares Postulat ist, weil die Kenntnis der hierzu notwendigen Bedingungen auf an sich zufällige Schranken stößt. Der Idee nach ist sie geleistet und darin besteht die Bedeutung des Prinzips der natürlichen Zuchtwahl. Die Entwicklung bei Goethe dagegen ist, wie wir sahen, wirklich Entwicklung und zwar vorerst und vorzüglich, weil sie ein Subjekt hat, das sich entwickelt, für welches also die Entwicklung kein äußerlicher Aspekt, sondern eine immanente Notwendigkeit und treibende Kraft ist. Urpflanze und Urtier sind solche Subjekte. Aber wiederum: Urpflanze und Urtier entwickeln sich ebenfalls nicht in dem Sinne, den der Begriff verlangt. Vielmehr äußern sie sich, sie manifestieren sich, und ihre Manifestationen stehen im Verhältnis gegenseitigen Auseinanderhervorgehens. Die Urpflanze selbst und das Urtier erscheinen nicht in der Zeit, stellen sich nicht selbst als Teile in eine zeitlich differierende Reihe mit ihren Teilen. Das Suchen nach der Urpflanze als einer selbst existierenden, ist sinnlos. Nur in der produktiven Einbildungskraft des Geistes und kraft ihrer wird

diese Entwicklung reell. Und spekulative Intuition ist weiter nichts als die geistige Kraft, den totalen Kreis dieses in sich verfließenden Stroms an einer Stelle zu kreuzen und ihn in eine Linie zu entfalten. Aber welche Weltschere zerschnitt den Kreis der Ewigkeit und bildete daraus die für uns Menschen eindeutig gerichtete Kette zeitlicher Erscheinungen, die sinnlosen Gesetzen zu unterliegen scheinen und nach deren Anfang und Ende zu fragen, ein, wie Kant mit Recht gezeigt hat, sich selbst mißverstehendes Tun ist[1]). Was zerfällt die ewige „gleichzeitige Metamorphose" Goethes in einen zeitlichen Vorgang, in eine reelle Sukzession, die d a u e r t ? Der Entwicklung Goethes fehlt die zeitliche Sukzession, der Entwicklung Darwins fehlt — die Entwicklung selbst. Bergson scheint demnach seine Stelle zwischen Darwin und Goethe haben zu müssen; aber das ist nur bedingt richtig, weil Bergson die Spekulation und also auch Goethe nicht kennt. Nur insofern steht er zwischen beiden, als er von dem Begriff der Entwicklung verlangt, daß er 1. eine zeitliche Sukzession verständlich mache und 2. daß er kein bloß subjektiver Aspekt ist, kein „Faden", wie er sagen würde, auf den das Denken die starren Momentansichten „auffädelt", sondern ein begrifflicher Hinweis auf eine wirkende Realität, ein Begriff also, dem ein reeller Gegenstand entspricht. Aber wenn das eigenste Problem einer spekulativen Philosophie, die sich nicht mit dem bloßen Genuß der erreichten Stufe ihrer Entwicklung begnügen will, die Zeit und die empirische Existenz unter

---

[1]) Die Dichter haben es etwas leichter dem Problem gegenüber. Otto zur Linde spricht unser Problem auf seine Art in folgenden schönen Versen aus, die wir seinem Gedichtband „Die Kugel" (S. 44) entnehmen: „Ewig weben die Parzen der Endlichkeit Drachenleine, / Aber Atropos Scheere schneidet sie ewig ab. / Also reißt sich vom Stil endlich der reifende Apfel; / Aber im Kerngehäus treiben schon Stiele aufs neu. / Von der Unendlichkeit Spindeln lösen sich endliche Fäden, / Aber die Fäden verknüpft geben ein endloses Band." Von seinem spekulativen Ansatz aus deutet Hegel in der „Philosophie der Geschichte" das vorliegende Problem mit folgender überaus bezeichnenden Wendung: „Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Tätigkeit . . . Wir können ihn mit dem Samen vergleichen; denn mit diesem fängt die Pflanze an, aber er ist auch Resultat des ganzen Lebens derselben. Die O h n m a c h t des L e b e n s (v. u. g.) zeigt sich aber darin, daß, was anfängt, und was Resultat ist, auseinanderfallen." (Vgl. auch o. S. 186 Anm.)

transzendenten Gesetzen ist, so wird sie gut tun, auf Bergson einen Blick zu werfen, denn sein eigenstes Problem, das er mit der Erlangung einer Einsicht in den wahrhaften Begriff einer Entwicklung umschreibt, ist das Verhältnis der transzendenten Gesetze zur Idee.

Zuzugeben ist allerdings, daß sich Bergson durch diese Fragestellung ziemlich schutzlos den Angriffen Kants preisgibt, denn indem dieser die zeitliche Abfolge der Phänomene als transzendentale Bedingung der Möglichkeit von kategorialen Prädikationen und also letzthin als Bedingung der Möglichkeit eines Gegenstandes überhaupt deduzierte, scheint die Frage Bergsons, warum die empirische Abfolge der Phänomene dauere und nicht z. B. mit einem Schlage gegeben oder doch gerade in dieser Dauer und nicht in einer absolut kürzeren oder längeren Dauer sich vollziehe, für eine kritisch vorsichtige und den Sinn ihrer Fragen vorher überprüfende Philosophie geradezu absurd zu sein. Bergson wird das allerdings nicht zugeben, denn er trennt die relative Dauer der Naturwissenschaft, die nur eine Anzahl von sukzedierenden Simultaneitäten ist, von der absoluten Dauer des Individuums und schließt daraus, daß, wenn die Phänomene in ihrer Gesamtheit sich mit xmal größerer Geschwindigkeit abspielen würden, dadurch an den Gesetzen der Physik nicht das mindeste zu ändern wäre, daß dagegen unser Bewußtsein „diese Abänderung an der rein qualitativen Empfindung“ [1]) merken würde, die es von ihr verspüre. Aber dieser Einwand setzt ein hypothetisches Geschehen an, aus dem er sehr absolute Schlüsse zieht. Es ist eine durchaus unbeantwortbare Frage, was wir empfinden würden, wenn das Weltgeschehen sich mit z. B. absolut dreifacher Geschwindigkeit als gewöhnlich abspielen würde. Bergson kann sie auch nur beantworten, weil er an dieser Stelle — und das ist der Hauptgrund, weshalb sein Argument nicht genügt — voraussetzt, was zu beweisen ist: daß es nämlich eine absolute Dauer gibt und daß diese Dauer der Stoff und die Grundrealität unseres psychischen Lebens wie auch des Universums ist.

Nichtsdestoweniger werden wir versuchen, auf Bergsons Gedankengang vorurteilslos einzugehen. Er läßt sich vielleicht

---

[1]) E. S. 340.

auf folgende Weise bequem und doch das Wesentliche gebend aussprechen. Das Geschehen des Universums ist ein zeitliches und als solches eindeutig irreversibel in die Zukunft gerichtet. Man denke sich nun einen momentanen Schnitt durch diesen Weltfluß, so wird auf seiner Vorher-Seite die Totalität der Bedingungen für alles folgende Weltgeschehen beisammen sein. Warum aber, wenn sich das wirklich so verhalten sollte, ist dann nicht alles mit einemmale gegeben? Woher kommt dann das Zerfällen dieser Totalität in ein anscheinend ewig endloses Fließen? Hegel sagt ganz richtig: „Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz[1]." Nun sollen doch alle Bedingungen vorhanden sein; warum tritt dann nicht die Welt als Totalität, sondern immer nur als Fragment und nicht einmal als Fragment *einer* Totalität mit einem Schlag in die Existenz? Ja, näher besehen, ist die Rede von dem Schnitt, den man sich denken soll, irreführend. Nimmt man die Welt, so wie sie sich gibt, einfach hin, dann versteht man, innerhalb dieser Ansicht bleibend, daß die Bedingungen für irgend eine besondere Existenz in ihr noch nicht alle gegeben sind, daß also auch dieser besondere Vorgang noch nicht in die Existenz treten kann. Aber weshalb zerreißen sich die Bedingungen der Existenz überhaupt? Oder kurz: weshalb braucht die Wissenschaft von dem Geschehen zwischen endlichen Objekten *notwendig* einen Anfangszustand? Man begreift zwar, Kausalgesetze einmal hingenommen, daß diese einen Anfangszustand brauchen. Aber die Frage ist umgekehrt zu stellen: warum gibt es Kausalgesetze?

Es ist klar, daß ein Denker, der sich das Problem der transzendenten Gesetze in dieser Form vorlegt und der ferner nicht geneigt ist, den Weg Kants einzuschlagen (für den *irgendein* Anfangszustand Bedingung der Möglichkeit unseres Erkennens endlicher Objekte ist, die Frage nach *dem* Anfangszustand ist für ihn transzendent), fast von selbst auf die Antwort kommt, die Bergson wirklich gibt: daß nämlich die Notwendigkeit eines Anfangszustandes überhaupt beweist, daß das Absolute zwar aktual, aber in sich selbst unvollendet sei, daß aber das wesentlich Unvollendete eben

[1]) Logik IV 116.

die Zeit sei, daß daher das Schmelzen des Zuckers in dem „Glas Zuckerwasser“[1]) Zeit braucht, weil die Zeit die zeugende Kraft ist, die letzthin erst das Schmelzen bewirken kann und daß daher die Zeit das Absolute selbst sei. Das Geschehen ist kein Ablauf in der Zeit, sondern Schöpfung durch die Zeit. „Es muß also die Dauer des Universums eins sein mit der Breite von Schöpfung, die in ihr Raum findet[2]).“ „Die Zeit ist Zeugung oder sie ist schlechthin nichts[3]).“ Die absolute Zeit ist schöpferisch wirkende Kraft, die sich nicht an etwas betätigt, sondern als lebendige Einheit von Form und Stoff das Universum dauernd weiter zeugt. Dieses lebendige, wirkende, kräftige Fließen der Zeit aber ist das Innere, die Sache, wie sie an sich selbst ist; die Bestimmtheit, die Lage, ist — nicht Ausdruck, nicht Darstellung des Inneren — sondern Täuschung, Illusion und trotzdem erzeugt, trotzdem eines der unendlich vielen Kinder der absoluten Zeit.

Das heißt nun zwar sehr summarisch sprechen; aber eine ins Einzelne gehende Erörterung der philosophischen Grundlagen der Bergsonschen Entwicklungslehre würde zu weit von unserem Vorhaben abliegen; anderseits könnte nur eine solche eindringende Analyse evident machen, was hier nur mehr behauptend hingestellt wird: daß auch die Entwicklungslehre, in der Bergson eine Vereinigung von Mechanismus und Finalismus vollziehen will, in der Tat auf den schon analysierten paradoxen Aspekt zurückführt: auf das wahre Sein, das notwendig unwahr gewußt wird. Eben deshalb nannten wir oben seinen Begriff von Entwicklung eine nominalisierte Lösung. Er deckt ein Problem auf, macht es brennend fühlbar; die Lösung des Problems ist aber im Grunde nur wieder das Problem selbst. Die mechanistische Ansicht wird zu einem notwendigen Aspekt, der aber keine Wahrheit in sich hat; die finalistische Theorie erscheint als die richtige und wahre, aber sie findet keinen widerstehenden Angriffspunkt, keinen echten Gegenstand, auf den sie sich beziehen könnte. Und es versteht sich, daß Bergson auch in den Erörterungen über den Finalismus immer nur die einseitige Verstandesansicht dieser Theorie berücksichtigt und

---

[1]) E. S. 17, 341.

[2]) E. S. 342.

[3]) E. S. 344.

nicht das mindeste Bewußtsein davon verrät, daß die Geschichte der Philosophie schon längst einen Finalismus kennt (wir erinnern an Goethes: Zweck sein selbst ist jegliches Tier), der mit dem von ihm kritisierten so gut wie nichts gemein hat [1]).

Auch Bergsons Entwicklungsbegriff führt auf das prinzipielle Ausgangsproblem zurück: auf die Mannigfaltigkeit, der die Einheit wesentlich, auf die Einheit, der die Mannigfaltigkeit unwesentlich ist. Fragen wir daher noch einmal: enthält die Bewegung bei Bergson die Lagen oder enthält sie sie nicht? Die Antwort wird lauten müssen: ja, sie enthält sie, denn man „kann . . . auf dem Wege der Diminution durch das Denken so viele Stillstände daraus ziehen, wie man will" [2]). Aber: „Die Bewegung . . . ist es, die früher ist als die

[1]) Eine wirkliche Mittelstellung zwischen causa efficiens und causa immanens repräsentiert die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung von Karl Marx, wie er sie in seinem „Kapital" entwickelt hat. Diese Mittelstellung, die hier keineswegs ein bloßes Gemenge, sondern eine wahrhaft organische Synthese ist, ist das bislang anscheinend noch nicht beachtete eigenste Merkmal dieser Theorie. Marx führte Kausalbetrachtungen an spekulativ als in sich selbst zentriert angesehenen Epochen durch; er gab in seiner Theorie der kapitalistischen Ära das Beispiel einer Synthesis von begrifflicher Konstruktion und kausaler auf die „Entstehungsweisen" (s. o. S. 190 Amn. 1) gegründeter Betrachtung. Darin besteht im letzten Grund, aus dem alles übrige folgt, sein Abfall von Hegel oder sein, wie er sagt, auf-die-Beine-Stellen der bei Hegel auf dem Kopf stehenden Dialektik. Der Kapitalismus ist bei ihm ein typisches Gebilde, das sich selbst trägt, das sich in sich selbst und aus sich selbst perpetuiert und steigert. Aber zugleich steht er in einer bestimmten Zeitreihe, entsteht kausal aus früheren Epochen und hat einen reellen Übergang zu künftigen. Und das wird hier nicht bloß gesagt, sondern durchaus dieselben Ursachenkomplexe, die eine strukturhafte Gestalt hervorbringen, erhalten und steigern sie und führen sie schließlich wieder in eine neue, ebenso in sich zentrierte Gestalt über. Hier ist der „Übergang" in der Tat sowohl dialektisch als auch kausal, sowohl ewig als auch zeitlich. Kreis und Linie werden auf geniale Weise in einer umfassenden Linie begriffen. Man darf das Unterfangen schon eine Mechanisierung des Organischen nennen, aber eben eine Mechanisierung, die das Organische nicht übersieht, sondern in einer gewissen Weise in sich enthält. Das scheint uns der, von der Philosophie her gesehen, umfassendste Gesichtspunkt zu sein, von welchem aus man die besonderen Mittel und Kategorien dieses Denkers einem leidenschaftslosen aber intensiven Studium unterwerfen sollte.

[2]) I. S. 42.

Unbeweglichkeit, und es besteht zwischen den Lagen im Raum und der Veränderung im Raum nicht die Beziehung der Teile zum Ganzen, sondern die der Verschiedenheit der möglichen Gesichtspunkte zur realen Unteilbarkeit des Gegenstandes"[1]). Bergson glaubt also offenbar, die Lagen dürften nicht reell in der Bewegung enthalten sein, weil sonst die „reelle Unteilbarkeit des Gegenstandes" doch geteilt würde. Er sieht also nicht, daß die Bewegung reell unteilbar sein kann und doch ins Unendliche geteilt. Er kennt nicht die lebendige Korrelativität von Ganzem und Teilen, nach der die Selbständigkeit, die jede der Seiten für sich hat, „vielmehr die Negation ihrer selbst" ist (vgl. o. S. 83), so daß jede ihre Selbständigkeit (sc. das bloße Fließen, das bloße Lagesein) „nicht an ihr selbst, sondern an der andern" hat. Er würde nicht begreifen, daß das eine grundklare unteilbare Licht Goethes seine Selbständigkeit, als Eines und als Unteilbares, gerade an der Unendlichkeit der Teile des wesentlich kontinuierlichen Goetheschen Spektrums hat; daß es nur unteilbar ist, weil und insofern es ins Unendliche geteilt ist. Bergson kennt also nicht den Begriff des Teils in dem von uns im Einklang mit aller Spekulation definierten Sinn. Er glaubt, das Ganze würde aus den Teilen zusammengesetzt oder vielmehr: wenn er diese Begriffe, wie oben, verwendet, so versteht er darunter ein aus bloß selbständigen Stücken zusammensetzbares Ganzes, bei welchem Wortgebrauch dann freilich notwendig die selbständigen Stücke das Wesentliche, ihre zusammengesetzte Einheit das Unwesentliche werden. Und da er mit Recht die Einheit, die die Bewegung ist, für wesentlich hält, so muß er seinem Sprachgebrauch getreu, den Terminus „Teil" für die Lagen abwehren. Insofern ist diese Differenz eine rein terminologische. Aber Bergson mag die Lagen nennen wie er will; es ist ferner an dieser Stelle gleichgültig, daß er den echten Begriff des Teils nicht kennt; irgendein Substitut dieses Begriffs kann er nicht entbehren, weil er sich nicht auf den Satz „die Bewegung ist die Bewegung" zurückziehen will, weil seine Einheit irgendwie konkret sein soll. Und sie soll und muß konkret sein, weil er Metaphysiker ist, weil er die Realität selbst geben will, weil also

[1]) I. S. 33.

das, was er sagt, absolute Wahrheit, d. h. den Gegenstand selbst, nicht unsere Auffassung von ihm gebende Aussage sein soll. Und dieses ist nur dann und insofern möglich, insofern Bergson die Einsicht vermitteln kann, daß die Prädikate des Gegenstandes (und Prädikate muß er haben, denn das bloße X des Gegenstandes kann nur an Prädikaten gehabt werden) die dem Gegenstand an sich selbst zukommenden Prädikate, d. h. Bestimmungen sind. Die Bestimmungen aber d e r Bewegung sind die Lagen oder Zustände. (Nur durch die Verschiedenheit der Lagen oder Zustände unterscheidet sich eine Bewegung von einer andern; nur durch die Unterscheidung aber ist es möglich, den rein abstrakten Begriff zu verlassen.) In irgendeinem Sinn also muß Bergson versuchen, die Lagen als die der Bewegung an sich selbst zukommenden Bestimmungen zu begreifen, oder mit anderen Worten irgendein Substitut des Teils muß oder müßte wenigstens bei ihm vorhanden sein.

Sehen wir weiter zu, wie er sich in dieser Situation benimmt. Der eine Ausweg nun, auf den wir schon früher von einer andern Seite her trafen, ist der, daß er die Einheit der Bewegung als den Gegensatz selbst oder als sich selbst heterogen bestimmt. Genau dasselbe besagt nun die Bestimmung der Bewegung resp. der Dauer als der „Veränderlichkeit selbst"[1]. „Man erkennt das Reale, das Gelebte, das Konkrete daran, daß es die Veränderlichkeit selbst ist." Ferner: „Aus der Veränderlichkeit kann ich so viele Variationen, so viele Eigenschaften oder Modifikationen bilden, wie mir beliebt . . ."[2]. Die „Veränderlichkeit selbst" ist aber selbst nichts weiter als ein abstrakter, von uns g e m a c h t e r Begriff. Sie ist ein bloßer Gedanke. Und wenn Bergson sagt: die Veränderlichkeit „s e l b s t", so ist das nur ein ihm unbewußter Trick, durch welchen er der Veränderlichkeit die Form eines konkreten Begriffs (der in der Tat ein Selbst, ein Individuum ist) geben will. Ein abstrakter Begriff ist u. a. wesentlich dadurch charakterisiert, daß in ihm nur das darin liegt, was ich selbst in ihn hineingelegt habe, d. h. er ermöglicht keine echten, sowohl analytischen als auch synthetischen Folge-

---

[1]) I. S. 29.
[2]) I. S. 30.

rungen; die Folgerungen sind vielmehr rein analytisch. Wenn aber die Dauer die Veränderlichkeit selbst ist, so folgt — oberflächlich gesehen — in der Tat rein analytisch, daß man aus ihr so viel Variationen bilden kann, wie einem beliebt. Aber genau genommen folgt dieses andere, daß die Dauer, als die Veränderlichkeit selbst, sich selbst ändert, daß sie also, insofern sie z. B. Bewegung ist, in Ruhe übergeht, d. h. aber wiederum, daß sie, anstatt mit sich identisch, sich selbst „heterogen" ist.

Und das bleibt denn auch Bergsons letztes Wort, das zwar immer wieder in anderer Variation bei ihm auftritt, doch immer wieder auf dasselbe Paradox hinführt. Der Teil soll und muß da sein, die konkrete Realität soll und muß Bestimmungen haben, die ihr an sich selbst zukommen. Aber die Teile sind ihm immer wieder nur äußerliche Ansichten, die er nicht aus dem Inneren, dem intuitiven Zentralpunkt der Mitte, schöpferisch darstellen, sondern nur äußerlich aufnehmen kann. Dann sind sie freilich tot und starr, sind keine Teile, sondern „Elemente". Man darf sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß Bergsons Intuition letzthin versagt, daß sie ein gescheiterter Versuch ist. Seine Intuition *will* die Sache selbst geben und sie gibt immer nur einen abstrakten Begriff. Sie will die konkrete Einheit geben, aber die Bestimmungen sind ewig der Einheit äußerlich, sind Ansichten von ihr, nicht ihre Darstellung. Nur so wird es verständlich, wie Bergson ein so dürftiges Beispiel, wie das Existieren in Paris und das Ansichten von Paris Aufnehmen für wert hält, als ein, wenn auch nur fernes, Bild für das Erfassen des Absoluten zu fungieren. Wenn „das" Absolute erfaßt wird — und das soll seine Intuition leisten —, dann wird das Absolute selbst zu einem Bestimmten, das Prinzip wird eines seiner Prinzipiate. Das Absolute kann zwar lebendig realisiert, aber nicht gegenständlich fixiert werden. Und in der Tat, was hat der in Paris selbst Lebende vor dem Betrachter von Ansichten von Paris voraus? Nur die Möglichkeit, mehr Ansichten, bessere Ansichten, wechselnde Ansichten von „Paris selbst" aufzunehmen, weil unser Auge ein besserer Apparat ist als eine photographische Camera und ein schnellerer Arbeiter als ein Künstler. Wird aber der in Paris lebende Paris selbst erfassen *als den Grund aller*

möglichen mannigfaltigen Ansichten? Dies doch nur, wenn er in sich lebendig eine Idee von Paris realisiert und dann „Ansichten" nicht mehr aufnimmt, sondern aus der Idee heraus darstellt. Er kann zwar begreifen, daß sein Leben in Paris ihm ermöglicht, immer andere Ansichten aufzunehmen, aber das heißt noch lange nicht, niemals, daß er Paris selbst (vorausgesetzt, daß „Paris selbst" überhaupt ein Etwas ist) als den Grund dieser und gerade dieser Ansichten begreift. Würde er dies aber begreifen, so würde er nicht länger behaupten können, die Ansichten seien ein bloß Äußerliches; er würde einsehen, daß weil Paris ein Selbst ist, er in diesen Ansichten Paris selbst hat.

Wenn die Einheit selbst etwas sein soll neben der Mannigfaltigkeit, wenn sie nicht das sich Verströmen in Mannigfaltigkeit sein soll, wenn aber trotzdem der Gegenstand, die Realität, konkret sein soll, dann allerdings ist der ungeheure und eben schlechthin unwahre Bruch zwischen der Sache, wie sie an sich selbst ist, und unserem Erfassen ihrer unvermeidlich. Dann ist vor allem auch jener ganz reelle Widerspruch in Bergson unumgänglich, daß er einmal die Intuition eine bloße „Bewegungsrichtung" sein läßt, die nichts erfaßt, sondern ein Antrieb ist, kraft dessen erfaßt wird, und daß er sie anderseits zum Erfassen eines Bestimmten, eben der Dauer, macht. Und es ist nichts mehr als ein glücklicher Zufall, daß das Bestimmte, das die Intuition gemäß der zweiten Definition erfaßt, inhaltlich dasselbe gibt, was die Intuition gemäß der ersten Definition selbst ist: nämlich Bewegung.

Daher resultiert denn auch die fragwürdige Stellung der Analyse zur Intuition; fragwürdig, weil die Analyse prinzipiell das Falsche gibt, das allerdings dann nebenbei gerade auch das Nützliche ist. Aber Bergson analysiert selbst und er ist sich bewußt, damit der gemeinen Nützlichkeit keine Dienste zu erweisen, so daß man nicht begreift, weshalb er nicht auf die Analyse ganz verzichtet. Umgekehrt vielmehr soll sogar die Analyse notwendige Vorbedingung der Intuition sein[1]. Aber so sehr hier Bergson das ganz Richtige meint, so wenig folgt dies aus seinen Aufstellungen, denn wenn die Analyse ewig dazu verdammt ist, nur Aspekte zu geben, und

---

[1] I. S. 57.

wenn es neben der Analyse und getrennt von ihr noch eine Intuition gibt, die nicht nur die Einheit zu den Aspekten der Analyse, sondern auch erst die wahren Aspekte, d. h. die konkreten Wesensbestimmungen der Realität liefert, so übernimmt ja die Intuition schon die Rolle der Analyse; wozu sollte diese trotzdem notwendige Vorbedingung sein? Gewiß, für Bergson ist sie es gewesen. Und er spricht damit sicherlich nur seine eigenste Selbsterfahrung aus; aber darauf kann man keine Entscheidung über das Verhältnis von Intuition und Analyse überhaupt gründen; es sei denn, man definiere die Intuition bei Bergson als die spezifische Totalanschauung Bergsons selbst, was an diesem Punkte — und auch sonst — nur zu oft — in der Tat die beste Definition ist, die von ihr geliefert werden kann. Über seine Lehre vom Begriff gar und vom Geist zu reden, ist zwecklos. Er kennt eine Dialektik nur als verstandesmäßiges Bemühen, als bloße Logik der toten Materialität. Deshalb hat er es denn auch leicht, den Irrationalisten herauszukehren und die göttliche Natur der Sprache in ein Werkzeug der Nützlichkeitsbefriedigung zu verkehren. Von einem Ahnen der Totalität des Geistes selbst findet sich keine Spur, obwohl sie gerade in ihm mächtig wirkt und seine Widersprüche noch zu Wahrheiten macht.

Bergson will das Wesentliche, das Eigenste und Innerste des Objekts erkennen, z. B. das Wesen der Bewegung. Und zweifelsohne kommt ihm die große Bedeutung zu, nach langen Jahren bloßer Verständigkeit dem Willen zum Wesen einen tiefen Ausdruck gegeben zu haben. Er konnte sich als erster wieder der Sache selbst hingeben. Aber das Wesen an sich selbst ist unausdrückbar, nicht weil unsere Sprache oder unser Intellekt ein zufälliges Hindernis bietet, sondern weil es selbst sein eigener Ausdruck ist. Aber Bergson will n u r das Innere, er will sozusagen in das Allerinnerste. Und es ist nicht zufällig, daß ihm in diesem Drang der abstrakte Begriff, den er im tiefsten verabscheut, entsteht, denn der abstrakte Begriff ist in der Tat dadurch charakterisiert, daß er unmittelbar sein eigenes Was i s t: Veränderlichkeit selbst. In diesem sich selbst ad absurdum Führen lebt und stirbt der Bergsonsche Begriff der Intuition. Und wenn Bergson, bezugnehmend auf den großen Gedanken aller Metaphysik, sagt, das Absolute sei vollkommen; und wenn er dann von dem Absoluten

nur zu sagen weiß, daß es vollkommen sei nur, insofern es das, was es sei, vollkommen sei[1]), so merkt er garnicht, daß man dann jeden abstrakten Begriff ein Absolutes und Vollkommenes nennen könnte, denn nur der abstrakte Begriff ist sozusagen in jedem Moment ganz und vollkommen das, was er ist.

Alle übrige Bedeutung kommt Bergson nur von Gnaden seiner Gesamtanschauung zu. Weil sein Absolutes die Dauer ist, gewinnt seine Intuition der Bewegung als bloßer Beweglichkeit den Schein von metaphysischer Tiefe, der sie unzweifelhaft umspielt. Nur deshalb kommt man nicht auf den sonst sehr naheliegenden Gedanken, das System zu parodieren, indem man von einem beliebigen anderen abstrakten Begriff ausgehend und ihn zum Absoluten machend, ganz ähnliche Paradoxien entwirft wie Bergson. Nur deshalb läßt man den Gedanken gerne beiseite, daß Bergson im Grunde einen umgekehrten Materialismus bietet, einen Monismus des Geistes als eines „Stoffs", der dann freilich sich das „Differential" des Geistes, die Materie, als seine Umkehrung sich entgegensetzen läßt. Nur deshalb endlich wird man seinem alogischen Fanatismus des Individuellen Bedeutung und Tiefe nicht absprechen, denn nach ihm existiert nur Gott (Gott ist die Existenz selbst), und Gott ist die Dauer, woraus rein analytisch folgt, daß, da das Wesen Gottes die Existenz selbst ist, Gott notwendig existiert[2]), und ferner, daß sich nichts Gleiches auf der Welt findet, da nur Gott allein existiert und Gott — die Veränderlichkeit selbst ist. Dem einzelnen empirischen Individuum nimmt also Bergson die Selbständigkeit, das auf sich Bestehen (obgleich er sie M. u. G. S. 16 als „Zentren wirklicher Tätigkeit" definiert); wahrhaft für sich und aus sich existiert allein Gott. Die unendlich vielen Individuen stürzen zusammen in das eine Individuum, in den lebendigen, wirkungskräftigen Gott, der immer am Werk war und heute noch kämpfend wirkt und dessen eigentliches letztes Wesen die Kraft, das Dauern, die zeitliche Existenz selbst ist. Je mehr der einzelne Mensch mit höchster Anspannung sich des interessierten Handelns (das eben das

[1]) I. S. 3.

[2]) Das ist der Kern der Abhandlung über „Dasein und Nichtsein" in der „Schöpferischen Entwicklung".

Kriterium des Pseudo-Individuums ist) enthaltend in sich zurückgeht, umso näher wird er dem konzentrierten langsamen Herzschlag der schöpferischen Zeit kommen, aus dem die unvorhersehbaren neuen Gestalten der Existenzsphäre hervorgehen. Was den Gott vom Menschen trennt, ist der Herzschlag, der beim Menschen zerstreut und wiederholt und immer zur Reaktion bereit, bei Gott unendlich langsam schlägt. Gott reagiert nicht, er ist bloße Aktion.

So mündet auch von dieser Seite gesehen die Vorstellung von Gott in die reine Form von Kraft, Existenz, Zeit, also in das in sich selbst Homogene: ein Umschlag, der sich schon früher ereignete. Aller bestimmte Inhalt, alle gewollte und sehnsüchtig in der Intuition gesuchte Konkretion stürzt zusammen in die bloße Form des kräftigen Existierens. Auch hier bezeichnet Bergson den genauen ontologischen Gegenpol zur Formalität des kategorischen Imperativs bei Kant und Fichte. Und wie sich bei Fichte das Ich ein Nicht-Ich entgegensetzen muß, so muß die Lebensschwungkraft (das „Verlangen" nach Schöpfung) sich die Materie, die Umkehr der eigenen Bewegung, das Radikal-Böse, entgegensetzen. Freilich mit dem großen Unterschied, der unmittelbar aus der ontologischen Umbiegung folgt, daß das Universum Gott selbst ist, und daß die geforderte Tätigkeit des Menschen in einem schmerzvollen Bemühen besteht, sich der Tätigkeit in peripheren Dingen zu enthalten, damit die wahre Tätigkeit beginnen kann, die aus dem Eingehen in die gesammelte Kraft des schöpferischen Weltwillens hervorgeht: leicht, überströmend, voll von Sympathie und natürlicher Geneigtheit. Eben diese Forderung steht nun auch für Bergson am Beginn der Intuition, die Forderung, alle peripheren Bemühungen, aber nur nachdem sie wirklich getan worden sind, von sich abzutun, sich ihrer zu enthalten, um eingehen zu können in die Einheit mit Gott und aus ihm heraus die wechselnden und ins Unendliche mannigfaltigen Formen schöpferisch zu erzeugen. In dieser Forderung treffen die spekulative Intuition und die Intuition Bergsons zusammen.

Das große Problem Bergsons heißt Existenz. Noch jede Philosophie vor Bergson hat die ungeheure Zufälligkeit der Existenz vermitteln wollen, hat gefühlt und auch gezeigt, daß die Existenz nicht aus sich, durch sich und von sich ist. Bergson

allein will sie zu einem sich selbst Tragenden, sich selbst Begründenden machen. Daher sein Streben nach der immanenten Einheit. Und diese Einheit glaubt er in der doch selbst ganz und gar in die Existenssphäre fallenden Bewegung, in dem fließenden Vorwärts der Zeit zu finden. Die Lösung Bergsons mag wie immer widerspruchsvoll sein. Das Problem beharrt. Die bedrängte Existenz verhöhnt die spekulative Ewigkeit und die „endlich" zustande gebrachte „Versöhnung" ihrer abgründigen Zerrissenheit und ihrer Gegensätze. Kierkegaard gegen Hegel.

Das empirische Bewußtsein präsentiert Bestimmtheiten, die man nun freilich hat und die man sogar als seine hat; aber dieses haben ist ein Äußerliches, kein lebendig Notwendiges. Kommt noch hinzu, daß die Bestimmtheiten sich von einer ihnen und uns selbst äußerlichen Notwendigkeit beherrscht zeigen, so wird das Problem nur härter, der Sinn verflüchtigt sich nur noch mehr. Die Zustände gehen nicht aus einem Ganzen hervor, sondern, vielleicht, gesetzmäßig auseinander hervor, oder, vorsichtiger gesagt, sie folgen gesetzmäßig aufeinander[1]). Welches Verhältnis besteht also zwischen Wesensgesetzen und objektiven Naturgesetzen, zwischen causa immanens und causa efficiens, zwischen der

---

[1]) Daimon und Tyche bei Goethe. Daimon als causa immanens; Tyche als causa efficiens oder transcendens. Der Eros ist für ihn der das Zufällige zur lebendigen Notwendigkeit Umgestaltende, aber so, daß er die Momente, aus denen er die Einheit gestaltet, noch bewahrt. Das Zufällige verschwindet nicht, aber als Zufälliges wird es das lebendig Notwendige. Daß das Eigenste zugleich ein äußerlich Gegebenes, Selbständiges und Fremdes ist: darin besteht die unendliche versöhnende Kraft der glücklichen und, im anderen Fall, die absolute Verzweiflung der unglücklichen Liebe. Die Liebe ist als coincidentia oppositorum an sich selbst ewig. Sie sollte niemals aufhören können, und die Götter der Alten haben den Meineid Liebender nicht bestraft. In der Existenz dagegen fließt die Zeit und kommt ein Folgendes herauf und dies heißt bei Goethe Anangke. (Vgl. auch die Elegie „Amynthas".) Aus anderem und doch innerst analogem Konflikt entspringt z. B. die Tragik des Hölderlinschen Empedokles. In der neueren biographischen Goetheliteratur (Simmel, Gundolf) hat man mit Recht das Verhältnis von Daimon und Tyche in den Mittelpunkt gerückt. So spricht Gundolf (S. 273) davon, „daß seinem (sc. Goethes) inneren Bedürfnis immer der äußere Zufall entgegenkommt, daß sein Daimon mit seiner Tyche in Wechselbeziehung waltet."

Totalität und dem Untotalen, zwischen Ewigkeit und Zeit. zwischen reinem Sein und Existenz, zwischen wesentlichem und empirischem Bewußtsein, zwischen Intuition und empirischer Anschauung, zwischen der intelligiblen durchdringenden Kraft des Geistes, die die klaren Bestimmtheiten aus sich entläßt, sie in intelligibler Bewegung vor dem inneren Auge des Geistes entfaltet, bei welcher Kraft und Gehalt unzertrennlich sind, und jener Kraft, die nichts als „blinde" Kraft zu sein scheint. die wir in der Anstrengung und im Wollen, in der innerlichen leiblichen Erregung zu spüren glauben und die wir — angeblich — hineindeuten in die Natur. wenn wir vor ihren Wirkungen gebeugt und erhoben zugleich. immer aber erschüttert, dastehen? So sprachen wir o. S. 58 z. B. auch von dem Willen als einer spekulativ geforderten Kategorie, fügten aber hinzu, wir gedächten nicht Schopenhauer damit zu widerlegen. Denn Schopenhauer hat den empirischen Willen, die empirische Kraft im Auge, wenn er ihn dann auch wiederum aus anderen Gründen einen ewigen Willen nennen muß (vgl. o. S. 86). Der Wille steht bei ihm zur causa efficiens so, wie die Dauer bei Bergson zu eben dieser. Und wenn wir ferner oben S. 123 den Sinnspruch Goethes: „Denn alles muß in Nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will" gewissermaßen als Korrolar einer spekulativen Logik deduzierten, so war unsere Absicht nicht, das aus lebendiger Erfahrung geschöpfte „Stirb und Werde" Goethes in eine logische Erkenntnis zu verwandeln, mag sie als spekulative so lebendig gedacht werden müssen wie immer.

Bergson versucht nun das transzendente Gesetz so zu behandeln, als sei es ein immanentes. Daraus folgt, daß er die Totalität streichen muß, denn das objektive Naturgesetz ist keine Totalität, sondern eine Formel, die ihr Leben nur an endlosen Folgezuständen gewinnt und die daher dem Gedanken einer echten Totalität so fremd ist, daß die Frage nach dem Anfang und Ende dieser Abfolgen unmittelbar zu Antinomien führt. Was kann aber der immanente Grund dieser Abfolgen, wenn er eben immanent sein soll, anders sein als die Zeit? So wird also bei ihm das ewig unvollendete Fließen der Zeit zum Grund, zur Einheit, zur Kraft, aus der das bloß Bedingte, die Mannigfaltigkeit, die Äußerung der Kraft, d. h. die bestimmte Form sich herschreibt. Insofern

und bis hierher deckt sich seine Intuition mit der intellektualen Anschauung als Ableitung des Bestimmten aus dem Unbestimmten, als Herausschau der Mannigfaltigkeit aus der Einheit. Dann folgt der große Bruch mit all seinen immanent in ihm liegenden Widersprüchen und unerträglichen Paradoxen. Ein Bruch zwar ist notwendig, insofern das Problem der Existenz in Sicht kommt. Aber zweifelsohne ist er nicht so anzusetzen, wie es bei Bergson geschieht; denn es gibt schlechthin keine intellektuale Anschauung der Existenz als Existenz. Die Existenz, intellektual angeschaut, ist nicht mehr Existenz. Die spekulative Intuition vernichtet, wie gezeigt wurde, die Existenz als solche. Und doch soll die Intuition Bergsons gerade dies leisten: die Existenz als solche, ohne Vernichtung ihrer also, intuitiv zu durchdringen. Beriefe Bergson sich nicht auf die spekulative Intuition, so würde er nie zu einem Absoluten gelangen; will er dagegen die Existenz als solche erkennen, so dürfte er sich niemals auf die spekulative Intuition berufen. Nun ist ihm ja die Existenz das Absolute. Und das ist neu und sogar originell; kein Philosoph vor ihm hat das jemals gesagt[1]). Aber weder vermag er dies, wie gezeigt wurde, auch nur irgendwie wahrscheinlich zu machen, noch hat es, wie positiv ersichtlich zu machen sein wird, Wahrheit in sich. Sagen und Fordern kann man zwar, die Existenz solle intuitiv durchdrungen werden, aber mit dem Sagen ist es gerade der spekulativen Intuition gegenüber nicht getan. So ist die Intuition bei Bergson ein bloßer Gedanke von Leben und Kraft als einer Einheit ihrer Mannigfaltigkeit, kein lebendiges Denken. Und als bloßer Gedanke, bloß Gesagtes, führt er notwendig zu den unerträglichen Widersprüchen, weil sein Prinzip, der Übergang, die eigentliche Bewegung in der Bewegung, der Widerspruch selbst ist und zwar als ein Gedanke eben. Wie sollte in der bloßen Reflexion auch die Einheit zu ihrer Mannigfaltigkeit anders kommen, als durch den zweifachen Widerspruch: die Mannigfaltigkeit zum objektiv begründeten Trug und die Einheit selbst zur Mannigfaltigkeit selbst zu machen?

---

[1]) Schopenhauer und Eduard v. Hartmann stehen insofern Bergson am nächsten. Das „Real-Prinzip" Hartmanns ist die Existenz selbst als Prinzip gedacht.

Eine positive, wenn auch noch sehr problematische Einsicht jedoch nehmen wir aus diesen Betrachtungen mit hinüber in das folgende: die Einsicht in eine anscheinend rein faktische, also nicht sich selbst begründende Wechselbedingtheit von Zeit und Ewigkeit, von Wesen und Existenz, ohne daß wir die Art ihres Ineinanderverschlungenseins näher verstanden. Bei Husserl, dessen Wesensschau das folgende Kapitel gewidmet ist, tritt sie wieder auf als die unaufhebliche und anscheinend rein faktische Bezogenheit der Wesensschau auf ein Sichtigsein von Individuellem.

SECHSTES KAPITEL
DIE WESENSSCHAU BEI HUSSERL

1. Die spekulative Intuition oder die intellektuale Anschauung, von deren historisch vorliegenden Formen die vorhergehenden Kapitel einige bedeutende Beispiele herausstellten, erschien, auf einen einfachen Ausdruck gebracht, als eine qualitative sprunghafte Wendung aus dem gewöhnlichen Bewußtseinszustand heraus in eine völlig andere Welt eines anderen Bewußtseins, als ein Sichversetzen in eine intuitive Mitte, kraft welcher Erhebung ein sonst nur schlechthin vorfindbarer Bewußtseinsinhalt (Inhalt in einem weitesten Sinn, der auch die Formen mitbefaßt) als Teil eines Ganzen erfaßt wird. Das Bewußte des gewöhnlichen Bewußtseins ist für es selbst ein zufällig Gegebenes, so etwa der gerade jetzt erlebte Augenblick. Er erscheint hier von einer so beängstigenden Zufälligkeit, daß z. B. Descartes und die Occasionalisten sein Gegebensein einer immer von neuem sich vollziehenden absoluten Schöpfertat Gottes zuschrieben. Nach dem Sprung dagegen ist dasselbe Bewußte ein notwendig Gegebenes, weil es als Teil einer unendlichen sich gegenseitig fordernden Reihe von Darstellungen eines Ganzen erscheint. Mit dem Sprung aber ist notwendig verbunden ein Herausgerissenwerden aus der (deshalb übrigens an sich durchaus beharrenden) empirisch faktischen Abfolge von mannigfachem

heterogenem Bewußten und ein Eintreten in eine kontinuierliche Abfolge von trotz seiner Verschiedenheiten homogenem Bewußten: der Sprung ist immer ein solcher in eine bestimmte Region. Sichfinden in etwas, in das sich der Geist anderseits doch mit eigener Freiheit hineinversetzt hat, zielbewußter Sprung auf einen erst durch den Sprung selbst geschaffenen Boden, Konstitution eines gegebenen Faktums: mit solchen und ähnlichen Wendungen wurde versucht spekulative Intuition zu charakterisieren. Im folgenden werden wir zu zeigen versuchen, daß auch die Wesensschau bei Husserl in ihrem „Wesen" intellektuale Anschauung ist. Wir wollen damit keineswegs behaupten, daß die Philosophie Husserls, die zudem als geschlossene Philosophie noch nicht vorliegt, irgendwie identisch ist mit einer der bisher betrachteten Lehren. Die intellektuale Anschauung bei Fichte ist in seinem System eine andere als die bei Schelling; und bei Hegel würde sie, wenn man seinen eigenen Worten Glauben schenkte, ganz fehlen. Analog darf man zweifeln, ob Husserl alle die Thesen und Einsichten, die heute die Wesensschau realisieren soll, sich selbst zu eigen machen würde. Es handelt sich vielmehr darum, ein letztes Gemeinsames und ein in der geforderten Allgemeinheit auch wirklich Gemeinsames von fundamentaler philosophischer Bedeutung in diesen verschiedenen Bildungen aufzudecken. Nur das im folgenden wirklich als identisch Aufgewiesene soll auch als ein solches behauptet werden[1]). Immerhin dürfte dieser Identitätsbereich,

[1]) Wir werden das Wesen zuweilen auch eine — konstitutive — Idee nennen. Mit Hinsicht auf einige Termini Hegels ist dazu zu bemerken, daß das Wesen bei Husserl weder die Idee noch der Begriff bei Hegel ist. Am nächsten steht es dem Wesen bei Hegel. Aber keineswegs sind beide identisch. Gleichheit und Unterschied beider ließen sich jedoch nur auf Grund eines konkreten Eingehens auf die Motive und den inneren Gang der Hegelschen Logik sichtbar machen. Innerhalb und auf Grund des hierin bewußt beschränkten Gesichtspunkts der vorliegenden Arbeit ist eine gewisse Unklarheit in diesen letzten Termini unvermeidlich und, wenn sie im Auge behalten wird, auch unschädlich. Nur so viel mag gesagt werden, daß unseres Erachtens die Logik Hegels eine Logik vom Wesen des Wesens ist. Als **Wesen** des Wesens ist sie selbst konkret und inhaltlich; als Wesen **des** Wesens ist sie abstrakt und formell. Das Verhältnis dieser Logik zu der Logik bei Husserl mit ihrer Trennung materialer Regionen von einer formal-ontologischen Leerregion ist von dem hier eingenommenen Standpunkt aus unaussprechbar.

so eingeschränkt er auch im Hinblick auf die zuerst ins Auge fallenden Unterschiede zu sein scheint, doch gerade der Kern sein, kraft dessen eine Philosophie Philosophie und nicht irgendeine andere Geistesbetätigung ist.

2. Dieses gewisse Etwas nun ist zweifelsohne die absolute Erkenntnis, also die Erkenntnis des Gegenstandes, wie er an sich selber ist, nicht wie er uns erscheint oder wie er von uns aufgefaßt wird. Den Gedanken dieser absoluten Erkenntnis einer Epoche, die, allerdings aus innerster Notwendigkeit heraus, ihm entfremdet war, wieder eingepflanzt zu haben, darin scheint uns das ganz unschätzbar große Verdienst Husserls beschlossen zu sein. Absolute Erkenntnis besagt nicht ohne weiteres Erkenntnis des Absoluten; sie ist im Grunde etwas sehr Einfaches. Ein Gegenstand wird absolut erkannt, wenn die Bestimmungen, die wir von ihm aussagen, erkannt werden als ihm auch an sich selber zukommende. Die einfachste und unmittelbar sich darbietende, ja in gewisser Hinsicht unumgängliche Bestimmung eines Gegenstandes ist offenbar sein Name, z. B. Wahrnehmung. In bezug auf diese Bestimmung würde also z. B. eine absolute Erkenntnis von der Wahrnehmung ausgesprochen werden können durch den Satz: die Wahrnehmung ist die Wahrnehmung. Von absoluter Erkenntnis getragen würde dieser Satz bedeuten, daß die Wahrnehmung an sich selber Wahrnehmung sei, welcher Satz identisch ist mit dem weiteren, ganz ungemein inhaltvollen, daß dieses Wahrnehmung genannte Etwas ein an sich selbst bestimmtes Etwas, ein Etwas von eigener Art oder ein Wesen sei. Von hier aus gesehen ist ein solcher Satz nicht Voraussetzung, sondern Resultat, nicht Bedingung der Erkenntnis, sondern selbst wahrhaft absolute Erkenntnis. In irgendeinen Erkenntnisgang aber treten beliebig viele solche Termini ein, von denen und vermittelst derer immerfort die Rede ist. Vorausgesetzt nun, daß eine absolute Erkenntnis ihrer möglich ist, so ist keine Forderung selbstverständlicher als die, daß jeder weiteren Theorie welcher Art immer die absolute Erkenntnis der in sie eingehenden Termini vorhergehen müsse. Eben dies ist eine der Forderungen der neuen Phänomenologie Husserls. Diese Phänomenologie ist wesentlich bestrebt, für alle überhaupt antreffbaren Etwas das Urteil A = A als Resultat in lebendigem Denken zu realisieren. In irgendeine theoretische Rede möge als Gegenstand worüber eingehen was wolle:

„das Maß aller vernünftigen Aussagen“ über ihn[1]) ist letzthin er selber. Sein eigenes Wesen ist der „Sinn der die absolute Norm aller vernünftigen Rede“ über ihn „ausmacht[2])“. Um über Etwas zu reden, muß dieses Etwas vorerst ein eigenes Etwas sein, d. h. hier aber nichts anderes als daß es als ein mit sich Identisches erkannt sei. Denn es ist nur, weil es mit sich identisch ist. In der Tat: wenn man nach einem Ausdruck sucht, der auf eine andere Weise nur vielleicht noch prägnanter das wiedergibt, was das „ein eigenes Wesen Sein“ besagt, so bietet sich nur das Sein auf Grund der Identität mit sich selbst dar, also das ein Selbst-Sein; die spekulative deutsche Bewegung würde sagen: das ein Ich-Sein. Das Wesen ist ein Individuum. Dieses Erkennen aber konstituiert nicht das Wesen; zwar ist die Identität mit sich selbst, die das Wesen zum Wesen macht, nur als Resultat der Erkenntnis (sc. die Erkenntnis ist a priori synthetisch), aber ebenso sehr ist das reine Sein des Wesens Bedingung seines Erkanntwerdens (d. h. die Erkenntnis seiner ist Analyse). Deshalb und nur deshalb kann Fichte z. B. den Satz aussprechen: „Es ist ein Wissen wirklich selbständig und an sich da; dieses Wissen nämlich ist ein freies und selbständiges Leben .. Wir bedürfen keiner Träger des Wissens, sondern dasselbe ist, wenigstens vorläufig, zu betrachten als sich selbst tragend[3]).“ Das Wesen ist also selbständiges lebendiges Sein eines Wissens; es ist und sein Sein ist ein Wissen; es ist aber nur, insofern es weiß und es weiß nur, insofern es ist. Nur ein anderer Ausdruck dieses Verhältnisses ist nun u. E. der Begriff der Intentionalität bei Husserl, d. h. „der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt“ (I. S. 303) und der „die Grundeigenschaft des Bewußtseins“ ausdrückt[4]).

---

[1]) „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ in „Jahrbuch für Philos. u. phänomenol. Forschung“ I. Bd. Teil I S. 89 = I. S. 89.

[2]) I. S. 98.

[3]) Werke herausg. v. I. H. Fichte I. 2. Bd. S. 688. — Sein des Wissens: darin kann man heutzutage meistens nur eine psychologische Kategorie sehen. Unsere ganze Arbeit versucht diesen Unverstand durch den Begriff des reinen Seins zu beheben.

[4]) Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei betont, daß diese These nur besagen will, daß Husserl in allen seinen diesbezüglichen Analysen einen anderen Gegenstand hat, als er zu haben glaubt. Er glaubt von der einfachen Beziehung eines empirischen Bewußtseins

Diese schwerwiegende Behauptung nun, daß die Intentionalität bei Husserl das selbständige Sein eines eben deshalb absoluten Wissens bedeute, ist von hier aus noch keineswegs evident, ja ein wirklicher Kenner Husserls wird ihr — auf den ersten Blick — entschieden widersprechen; und dies mit Recht, wenn er sich allein an die Worte und Theorien Husserls halten wird. Wir können demgegenüber vorerst nur einfach bitten, weiter zu lesen, denn erst der ganze Gang der Untersuchung kann diese Behauptung, die wir für fundamental halten, einsichtig machen. Wir wollen versuchen, in den Geist der Wesensschau einzudringen; und wir bedienen uns dabei der Beihilfen, die Husserl selbst in seinen Werken gegeben hat. In immanenter Untersuchung hoffen wir zeigen zu können, daß Husserl selbst den schlichten Gang einfachen Aufweisens an einem ganz bestimmten Punkt zugunsten auf jeden Fall fragwürdiger Theorien verlassen hat und daß in eben diesem Punkt auch die Quelle zu suchen ist für seine von unserer so sehr abweichenden Bestimmung des Begriffes der Intentionalität. Und nicht dieses machen wir ihm zum Vorwurf, daß er über das Aufweisen hinaus zu einer bestimmten Lehre und Deutung des Aufgewiesenen fortgeschritten ist; in Frage steht nur der richtige Fortgang, die wahre Deutung. Ein zu ernsthaftem Insichgehen aufforderndes Wort hat Husserl über alle Deutungsversuche seiner Analysen vorweg ausgesprochen. Er sagt (I. S. 171): „Diejenigen, die, mit den dargebotenen intuitiven Aufweisungen nicht zufrieden... oder die glauben, mit phänomenologischen Begriffen, welche an ein paar rohen Beispielsanalysen als angeblich feste gewonnen sind, in einem unanschaulich-wissenschaftlichen Denken frei schalten und dadurch die Phänomenologie fördern zu können, sind aber noch so sehr Anfänger, daß sie das Wesen der Phänomenologie und die von ihr prinzipiell geforderte Methodik nicht erfaßt haben.“ Es will uns scheinen, als sei in diesem Satze Wahres und Falsches auf eine wunderbare und fast unzertrennliche Weise vermischt. Gerade die prinzipielle Eigenart des Phänomenologischen wollen wir versuchen auszusprechen. Ob es unsere Schuld ist, daß wir bei diesem Versuch mit funda-

auf einen empirischen Gegenstand zu sprechen. Wir wollen demgegenüber immanent nachweisen, daß er in allen entscheidenden Fällen in Wahrheit auf die spekulative Dreistimmigkeit von Ganzem, Teilen und ihrer lebendigen wissenden Mitte bezogen ist.

mentalen Thesen des anerkannten Grundbuchs der neuen Phänomenologie in Widerstreit geraten, unterliegt nicht mehr unserer Beurteilung.

3. Husserl versteht unter Intentionalität in weitestem Sinn „die Eigenheit von Erlebnissen, Bewußtsein von etwas zu sein". Sie ist ihm „eine wunderbare Eigenschaft, auf die alle vernunfttheoretischen und metaphysischen Rätsel zurückführen ..." (I. S. 168). In den „Logischen Untersuchungen" nannte er jedes konkrete intentionale Erlebnis einen „Akt", welchen Terminus er auch in den „Ideen" nicht ganz aufgibt, aber für eine besondere, hier nicht unmittelbar interessierende Art der Gattung „Intentionalität" aufspart. Grundlegend ist ferner die Bestimmung I. S. 64: Sofern Erlebnisse „Bewußtsein von etwas sind, heißen sie auf dieses Etwas ‚intentional bezogen'. Wohl zu beachten ist dabei, daß hier nicht die Rede ist von einer Beziehung zwischen irgendeinem psychologischen Vorkommnis — genannt Erlebnis — und einem andern realen Dasein — genannt Gegenstand — oder von einer psychologischen Verknüpfung die in objektiver Wirklichkeit zwischen dem einen und anderen statthätte. Vielmehr ist von Erlebnissen rein ihrem Wesen nach, bezw. von reinen Wesen die Rede und von dem, was in den Wesen, ‚a priori', in unbedingter Notwendigkeit beschlossen ist." Ein intentionales Erlebnis ist also notwendig ein bestimmtes Bewußtsein von etwas. Nicht einseitig ist die Rede von Gegenständen, die nur als bewußte gedacht werden können (in dieser Linie liegt z. B. der Positivismus Machs), noch von einem Bewußtsein, das Gegenstände aus sich heraus „setzt" oder „hinschaut" (in dieser Linie bewegt sich eine geläufige, aber sehr falsche Interpretation Fichtes). Das Intendieren eines Gegenstandes ist kein reeller psychischer Akt [1], sondern Gegenstand und Bewußtsein von ihm sind eine organische Einheit in einer eben deshalb notwendigen Zweiheit. Die Einheit dieser Zweiheit nannten wir oben das selbständige Sein des Wissens. Die Frage ist, wie dieses reine Sein in seiner Beziehung zu dem Gegenstand, der in ihm bewußter ist, weiter bestimmt werden muß. Wenn nun Intentionalität eine organische Einheit ist,

---

[1]) Vgl. Husserl „Log. Unters." II^2 S. 133: „Gemeint-sein heißt aber nicht Psychisch-real-sein." ferner ibid. S. 379 Anm.: „Die ‚Mythologie der Tätigkeiten' lehnen auch wir ab; nicht als psychische Betätigungen, sondern als intentionale Erlebnisse definieren wir die ‚Akte'."

dann sind das bestimmte Bewußtsein von etwas und das in ihm und durch es bestimmt Gewußte voneinander unabtrennliche Momente. In den „Ideen“ finden sich diese beiden Momente unter den Titeln „Noesis“ und „Noema“[1]). Der von Husserl selbst (I. S. 266 Anm.) betonte Fortschritt der „Ideen“ über die „Log. Unters.“ hinaus besteht u. E., wie das auch die Meinung Husserls selbst zu sein scheint, eben in der Einsicht in die wesentliche (d. h. lebendige) Korrelation von Noesis und Noema[2]). Beide sind unselbständige Momente der Intentionalität selbst. „Während die Gegenstände schlechthin (in unmodifiziertem Sinne verstanden) unter grundverschiedenen obersten Gattungen stehen, sind alle Gegenstandssinne und alle vollständig genommenen Noemen, wie verschieden sie sonst sein mögen, prinzipiell von einer einzigen obersten Gattung. Es gilt dann aber auch, daß die Wesen Noema und Noesis voneinander unabtrennbar sind: Jede niederste Differenz auf der noematischen Seite weist eidetisch zurück auf niederste Differenzen der noetischen. Das überträgt sich natürlich auf alle Gattungs- und Artbildungen.“

Wenn nun, gemäß unserer Behauptung, die Intentionalität das lebendige Sein des Wissens selbst ist, so ist kraft der Intentionalität der Gegenstand ein mit sich identischer. In die Sphäre der Intentionalität kann nichts eintreten, was nicht dem Gegenstand selber zugehört; der Gegenstand bewahrt sich innerhalb ihrer; er geht in ihr nur mit sich selbst zusammen. Intentionalität ist die notwendige Form eines Gegenstandes, insofern er absolut erkannt wird. Es ist auch nicht abzusehen, inwiefern ein Gegenstand absolut erkannt werden könnte, es sei denn, daß er sich selber weiß und nur dieses sein sich selber Wissen ist[3]). Der absolut erkannte Gegenstand ist kein Was, sondern hat ein solches. Seine Intentionalität ist sein Daß, welches Daß eben darum nicht empirische Existenz, sondern reines Sein bedeutet. Das Wesen ist also eine Einheit von Daß

---

[1]) I. S. 174 u. 179.

[2]) Vgl. I. S. 265: „Die Erkenntnis der wesentlichen Doppelseitigkeit der Intentionalität nach Noesis und Noema . . . . .“

[3]) Daß Gott in fast sämtlichen Lehren von Bedeutung die Anschauung seiner selbst ist, ist in einer ersten Hinsicht eine rein logische Notwendigkeit, sozusagen ein logisches Postulat einer rein „negativen Philosophie“, wie Schelling sagen könnte.

und Was, eine Einheit freilich, die in bezug auf individuelle Existenz zum bloßen Was wird. Das Was des Wesens ist nun aber offenbar nicht, wie eingangs oben exemplifiziert wurde, der Name, sondern ein mit sich selbst zusammengehendes, in sich selbst sich bestätigendes, bestimmtes Wissen. Wir daher, die Philosophierenden, können von einem bestimmten Gegenstand absolut, d. h. als von einem Wesen nur wissen, insofern wir zu dem Wesen, das selbst ein bestimmtes Wissen ist, selbst werden.

Es scheint demnach, als müsse durch den Übergang zu dieser behaupteten absoluten Erkenntnis eines Gegenstandes dieser selbst, da wir doch sozusagen in ihn eingehen, ganz verschwinden, und in gewisser Weise verhält es sich damit auch so. Das „Gesehene" innerhalb der Wesensschau ist nicht der Gegenstand selbst und auch nicht das Sehen des fraglichen in ihr Gesehenen, sondern die organische Einheit beider. Die gewöhnliche Anschauung sieht einen Gegenstand, etwa diesen Baum oder diese individuelle Wahrnehmung seiner. Die Wesensschau „der" Wahrnehmung selbst sieht nicht „die" Wahrnehmung, sondern in ihr sieht sich die Wahrnehmung selbst, lebt sie als ein bestimmtes Sein des Wissens. In dem Bestimmtsein dieses seienden Wissens liegt der Verknüpfungspunkt der empirischen und der wesentlichen Anschauung: Das Was der ersten (z. B. der Baum oder das Wahrnehmen) ist auch das Was der zweiten, nur mit dem großen Unterschied, daß das in Wesensschau erfaßte Was seinen Gegenstand (das sich selber Wissende) darstellt, manifestiert, während wir, als die im gewöhnlichen Bewußtsein Befangenen, an dem ersten Was einen individuellen Gegenstand als einen solchen erkennen.

Die Wesensschau ist daran gebunden, vom Endlichen auszugehen, um zum Unendlichen zu gelangen; sie kann aber nur zum Unendlichen kommen, insofern dieses in jenem schon, gebunden, darin ist. Die Entbindung leistet bei Husserl die transzendentale ἐποχή, die transzendentale Reduktion. Die Methode der phänomenologischen „Einklammerungen", die sich in Stufen vollzieht derart, daß „eine systematische Lehre" von ihr (I. S. 115) möglich ist[1]), besteht darin, daß der Denkende die „Generalthesis der natürlichen Einstellung" (I. § 30) „außer

---

[1]) Vgl. I. S. 108, § 56 ff. und S. 52 ff., §§ 30—32.

Aktion" oder „in Klammern" setzt: „also diese ganze natürliche Welt, die beständig ‚für uns da', ‚vorhanden' ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige ‚Wirklichkeit', wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern. Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese ‚Welt' also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die ‚phänomenologische' *ἐποχή* die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt." In dem § 31 der „Ideen", selbst einem Meisterstück phänomenologischer Description, beschreibt Husserl diese Bedingung der Wesensschau als „etwas ganz Eigenes". „Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung, die in sich selbst bleibt, wie sie ist, so lange wir nicht neue Urteilsmotive einführen: was wir eben nicht tun. Und doch erfährt sie eine Modifikation — während sie in sich verbleibt, was sie ist, setzen wir sie gleichsam ‚außer Aktion', wir ‚schalten sie aus', wir ‚klammern sie ein'". „Wir können auch sagen: Die Thesis ist Erlebnis, wir machen von ihr aber ‚keinen Gebrauch' und das natürlich nicht als Privation verstanden (wie wenn wir vom Bewußtlosen sagen, er mache von einer Thesis keinen Gebrauch); vielmehr handelt es sich bei diesem, wie bei allen parallelen Ausdrücken, um andeutende Bezeichnungen einer bestimmten eigenartigen Bewußtseinsweise, die zur ursprünglichen schlichten Thesis . . . hinzutritt und sie in einer eben eigenartigen Weise umwertet. Diese Umwertung ist Sache unserer vollkommenen Freiheit . . ." Ausgeschaltet wird also der ganze Bereich der empirischen zeitlich-räumlichen Existenz. Als „phänomenologisches Residuum" der Reduktion bleibt „eine prinzipiell eigenartige Seinsregion", nämlich ein „transzendentales Bewußtsein" oder das reine Bewußtsein „in seinem absoluten Eigenwesen". (I. S. 59.) Dieses reine Bewußtsein wird auch ein „konkretes Sein in sich" genannt (I. S. 71). Es bleibt zurück, so werden wir sagen, die ganze Sphäre der Intentionalität selbst, die unmittelbar zerfällt in die zwei obersten Wesen Noesis und Noema. Die Ausschaltung betrifft nun — nach Husserl — nicht nur die Daseinssetzungen von Individuellem, sondern auch die Wesen von Transzendentem, und doch gehören diese Wesen — eine sehr merkwürdige Bestimmung, die der § 76 der „Ideen" entwickelt und die später sehr eingehend zu erörtern sein wird —

nur in durch die Ausschaltung „umgewerteter" Form in den Bereich der das transzendentale Bewußtsein intuitiv erforschenden Phänomenologie. Die Wesen von Transzendentem sind nämlich sozusagen noematische Wesen oder genauer Wesen von Noematischem, die kraft der Unabtrennbarkeit des Noema von der Noesis zum in sich konkreten Sein der Intentionalität selbst gehören. So gibt es z. B. eine material-eidetische Wissenschaft von der Natur, die nicht Phänomenologie ist, die aber, insofern sie auf das noematische Sein ihres Gegenstandes achtet, insofern sie also das Wesen der Natur als das Wesen eines einer Noese korrelativen Noemas erforscht, unmittelbar dadurch im Bereich der Phänomenologie steht. Diese ist also Darstellung der in sich konkreten, d. h. unendlich gehaltvollen Vernunft, der kein Gehalt bloß äußerlich und zufällig, sondern in und kraft immanenter, ursprünglicher Erzeugung notwendig oder a priori gegeben ist. Das Erzeugende ist — so sagen wir — nicht etwa die Noesis, sondern die Dreieinigkeit des lebendigen Wissens selbst. So ist das „Feld" der Phänomenologie ein „allseitig unendliches" (I. S. 120); es ist das „unendliche Feld des Bewußtseinsapriori"; Phänomenologie ist eine „Wissenschaft der Ursprünge" (I. S. 108).

4. Die Einklammerung ist also nach Husserl — wunderlich genug — ein Weg zum Ursprung. Kann aber zum Ursprung ein Weg führen? Ist das Ursprüngliche nicht unzugänglich und nur durch einen Sprung zu erreichen? In der natürlichen Einstellung sind wir uns nicht bewußt als einer Entfaltung aus einer intuitiven Mitte heraus, obwohl wir dieses Bewußtsein suchen, wenn wir die Idee eines individuellen Menschen zu erfassen streben. Hier wirft das Kommende keinen Schatten vordeutend in das Jetzt hinein; hier denken wir über Gegenstände. Nach der Einklammerung ist — primär gesehen — der Gegenstand worüber verschwunden, weil die absolute Entgegensetzung des Bewußtseins gegen das Objekt, auf der die natürliche Einstellung beruht, vernichtet ist.

Trotzdem urteilt die Phänomenologie über Wesen, ja sie ist vorzüglich zu bestimmen als die Wissenschaft, die Wesen zu Gegenständen-worüber hat[1]. In den „Ideen" § 3

[1] Über den Zusammenhang von Urteilen über Wesen und Urteilen von eidetischer Allgemeingültigkeit vgl. I. § 5.

S. 10 findet sich die fundamentale Bestimmung: ,,Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen. Hier liegt nicht eine bloß äußerliche Analogie (dies v. u. g.) vor, sondern radikale Gemeinsamkeit (v. u. g.). Auch Wesenserschauung ist eben Anschauung, wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist. Die Verallgemeinerung (dies v. u. g.) der korrelativ zusammengehörigen Begriffe 'Anschauung' und 'Gegenstand' ist nicht ein beliebiger Einfall, sondern durch die Natur der Sachen zwingend gefordert."

Jedoch diese ,,radikale Gemeinsamkeit", die Husserl hier behauptet, können wir nicht anerkennen und zwar auf Grund der von Husserl selbst weiter angeführten Differenz zwischen den beiden Anschauungen, kraft der dann die Wesensschau ,,eine Anschauung von prinzipiell eigener und neuer Art" wird (I. S. 11). Zwar scheint hier die Gefahr eines bloßen Wortstreits nahe zu liegen. Es wird aber zu zeigen sein, daß es eben von fundamentaler Wichtigkeit ist, darüber zu vollster Klarheit zu gelangen, was denn diese ,,radikale Gemeinsamkeit" im Gegensatz zu einer ,,bloß äußerlichen Analogie" ist. Wir stimmen Husserl durchaus zu, wenn er die ,,Verallgemeinerung" der ,,korrelativ zusammen gehörigen Begriffe" ,,Anschauung" und ,,Gegenstand" eine ,,durch die Natur der Sachen zwingend" geforderte nennt. Wir betonen nur, daß die Bedeutung dieser Termini ,,radikale Gemeinsamkeit", ,,keine bloß äußerliche Analogie", ,,Verallgemeinerung", bei der extremen Wichtigkeit des ganzen Problems in keiner Weise den Anforderungen strenger philosophischer Bestimmung genügt. Was bedeuten sie? Was ist eine ,,bloß äußerliche Analogie" im Gegensatz zu einer ,,radikalen Gemeinsamkeit"? Deskriptiv sind die Termini sehr aufklärend; sie leisten auch das, was sie sollen; sie führen zum Erschauen des Gemeinten hin. Aber sie sind keine philosophischen Bestimmungen. Es wäre nun allerdings ein ziemlich klägliches Unternehmen, wenn man dem genialen Schöpfer der für unsere Zeit so ganz ursprünglich neuen Welt der Wesen eine leichte, nicht gleich bis zur letzten Schärfe gediehene, Vagheit in der Bestimmung vorrücken wollte. Auffallend, und dann freilich auch sofort unerträglich

wird sie erst dadurch, daß hier jeder kühne Entschluß zuzufassen und über die — an sich unerläßliche — Deskription hinaus zur klaren Bestimmung des Begriffs überzugehen, von vornherein gebrandmarkt wird. Aber selbst dieses wäre — als mehr psychologische Angelegenheit — von minderer Wichtigkeit, wenn nicht dadurch unmittelbar sachliche Fragen von größter Relevanz in Mitleidenschaft gezogen würden. Es wird zu zeigen sein, daß es gerade der Mangel einer begrifflichen Bestimmung jener „radikalen Gemeinsamkeit“ zwischen der Anschauung des Wesens und der eines individuellen Gegenstandes ist, der es Husserl — unter der Hand und ihm selber unbewußt — ermöglicht, den Weg der schlichten Deskription und absoluten Einsicht zu verlassen und jene, oben erwähnte, ganz bestimmte Philosophie von einer — im Gegensatz zu phänomenologischen Einsichten — zum mindesten der Erörterung durch das begriffliche Denken bedürftigen Art zu konzipieren. Die fragliche „radikale Gemeinsamkeit“ wird sich fortschreitend und ganz erst am Ende der Untersuchung als ein fundamentales und von uns schon oft und zuletzt anläßlich Bergsons gestreiftes Problem in sich bergend, enthüllen. Und vielleicht dürfen wir, letzthin dann doch Husserl zustimmend, von einer „radikalen Gemeinsamkeit“ zwischen beiden sprechen, nur in einem sehr bestimmten und von dem Husserlschen Verstand des Wortes, wie sich indirekt zeigen läßt, völlig abweichenden Sinn. Treten wir langsam dem Problem etwas näher.

Der Wesensschau liegt, wie Husserl I. S. 12 sagt, „ein Erscheinen, ein Sichtigsein von Individuellem“ zugrunde. Eben diese charakteristische Auszeichnung, in der Husserl, gewarnt durch den Nominalismus, eine Gefahr der Nivellierung beider Anschauungen sieht, scheint uns gerade das beide am tiefsten Trennende zu sein. Doch darüber später. In dem II. Abschnitt der „Log. Unters.“ (II S. 106ff.) hat Husserl über die Art des Zugrundeliegens eines Individuellen bei der Erfassung des Wesens ausführlich gehandelt. In den „Ideen“ nennt er meist die Wesenschau in einem „exemplarisch anschauenden Bewußtsein fundiert“ (so z. B. I S. 249). Aus den „Logischen Untersuchungen“ mögen zu dem Problem noch folgende Sätze zitiert werden: „Während der rote Gegenstand und an ihm das gehobene Rotmoment erscheint, meinen

wir vielmehr das eine identische Rot, und wir meinen es in einer neuartigen Bewußtseins w e i s e, durch die uns eben die Spezies statt des Individuellen gegenständlich wird" (II S. 107). Ferner: „Das eine Mal ist die Erscheinung die Vorstellungsgrundlage für einen Akt individuellen Meinens, d. h. für einen solchen Akt, in dem wir in schlichter Zuwendung das Erscheinende selbst, dieses Ding oder dieses Merkmal, dieses Stück im Dinge meinen. Das andere Mal ist sie Vorstellungsgrundlage für einen Akt spezialisierenden Auffassens und Meinens; d. h. während das Ding oder vielmehr das Merkmal am Dinge erscheint, meinen wir nicht dieses gegenständliche Merkmal, dieses Hier und Jetzt, sondern wir meinen seinen Inhalt, seine „Idee"; wir meinen nicht dieses Rotmoment am Hause, sondern das Rot. Dieses Meinen ist hinsichtlich seiner Auffassungsgrundlage offenbar ein fundiertes (vgl. VI, Unters., § 26), sofern sich auf die „Anschauung" des individuellen Hauses bzw. seines Rot eine neue Auffassungsweise baut, die für die intuitive Gegebenheit der Idee Rot konstitutiv ist" (l. c. S. 109).

Die Auffassung Husserls ist nach dem Angeführten klar: Die Wesensschau hat den Charakter eines „gebenden Aktes" (I S. 10); sie ist eine neuartige „Bewußtseinsweise". Wie sich nun aber irgendwelchen zugrunde liegenden identischen hyletischen Daten sehr verschiedene Auffassungsweisen beseelend anschmiegen können, derart, daß das auf Grund des Identischen jeweils wirklich Apperzipierte ein ganz Verschiedenes ist, so wird auch z. B. ein vorliegendes Rot [1]) einmal

---

[1]) Dieser Ausdruck: daß ein vorliegendes Rot durch ein Meinen von Individuellem beseelt werden könnte, ist in Analogie zu dem folgenden: daß es dann auch durch ein Meinen von Allgemeinem beseelt werden könne, gebildet. Genau besehen ist er aber ungenau, ja falsch. Doch ist das nicht unsere Schuld. Husserl selbst sagt (vgl. d. Zit. o. im Text) ganz entsprechend: „Das eine Mal ist die Erscheinung (v. u. g.) die Vorstellungsgrundlage für einen Akt individulleen Meinens . . . . . das andere Mal ist sie Vorstellungsgrundlage für einen Akt spezialisierenden Auffassens und Meinens . . . . .". Der „radikalen Gemeinsamkeit" beider Arten von Anschauung zuliebe unterschlägt Husserl hier eine fundamentale Differenz. Wir bemerken dazu folgendes: „Erscheinung" ist nach Husserls Aufweisungen (vgl. „Log. Unters." II S. 349ff.) ein äquivoker Terminus. Vorzüglich sind unter diesem Wort auseinander zu halten die Erscheinung als „Erlebnis" (d. h. als dem Bewußtseins-

durch ein Meinen von Individuellem, dann aber auch durch ein mögliches Meinen von Allgemeinem beseelt. Das Meinen ist die Noese; das durch das Meinen Gegebene ist das Noema. Durch das Meinen des Allgemeinen wird aber das Allgemeine selbst gegeben. Nicht etwa sagen wir also reflektierend, das Allgemeine sei gegeben, weil wir es als ein solches meinen, diese Meinung gewissermaßen durchhalten, sondern das Meinen ist eben eine Intentio, d. h. eine Einheit in einer Zweiheit, so daß mit dem Meinen von Allgemeinem ebenso unmittelbar auch das gemeinte Allgemeine evident gegeben ist, woraus wiederum folgt, daß ein äquivalentes Doppeltes nicht nur gesagt werden kann, sondern muß: daß wir nämlich das Allgemeine meinen, weil es gegeben ist und daß es gegeben ist, weil wir es meinen (der bekannte intuitive Zirkel).

---

strom immanent) und die Erscheinung als das erscheinende Objekt als solches (d. h. als ein dem Bewußtseinsstrom „transzendentes"; die Termini „immanent" und „transzendent" stammen aus den „Ideen"). Die Berücksichtigung dieser Unterscheidung ergibt dann, daß die „Erscheinung", insofern sie „Vorstellungsgrundlage für einen Akt individuellen Meinens" ist, nur als Erscheinung im Sinne von „Erlebnis" interpretiert werden kann; daß dagegen unter „Erscheinung", insofern sie „Vorstellungsgrundlage für einen Akt spezialisierenden Auffassens" sein soll, wesentlich nur, und so auch für den besonderen zitierten Fall durch Husserl ausgesprochen, das erscheinende Objekt als solches verstanden werden darf. Dasselbe anders gesagt: Der Wesensschau liegt ein Sichtigsein von Individuellem zugrunde. Der empirischen Anschauung dagegen liegt kein Sichtigsein von Individuellem zugrunde, denn sie gibt ja dieses erst als solches. In den „Ideen" entwickeln sich aus dem zweiten Fall die sogenannten „funktionellen Probleme" (vgl. I, S. 176ff.), bei deren Auflösung Husserl mit seiner Trennung von hyletischen Daten und sie „beseelenden" Noesen zwar Kantischen und doch im Grunde sehr wenig Kantischen Gedankenspuren folgt. So taucht denn auch bei Husserl wieder das Problem der „stofflichen" Gegebenheit und zwar genau in derselben unleidlichen Situation, der sich schon die Nachfolger Kants gegenüber befanden, auf. Aber wie dem auch sei; so viel ist hier schon klar: eine „radikale Gemeinsamkeit" zwischen beiden Arten von Anschauung würde verlangen, daß die „Vorstellungsgrundlage", von der Husserl (indem er sich die von ihm selbst später aufgedeckte Äquivokation im Begriff der Erscheinung zunutze macht) als einer zum mindesten gleichartigen spricht, in der Tat auch eine solche wäre. Das ist sie aber keineswegs; welche Gleichartigkeit besteht zwischen einem individuellen Erscheinenden als solchem einerseits und hyletischen erlebten Daten anderseits?

Demgegenüber können wir vorerst nur schlechthin ableugnen, daß „das“ Allgemeine selbst durch die Wesensschau gegeben wird, in dem Sinne von „gegeben“, daß die Wesensschau ein „gebender Akt“ ist — irgendwie „analog“ einer empirischen Anschauung — der das Wesen selbst als einen Gegenstand erfaßt, in diesem Erfassen selbst also doch irgendwie „außerhalb“ des Wesens bleibt; „außerhalb“ so, wie die empirische Anschauung zwar ein Ding in seiner „leibhaftigen Selbstheit“ gibt, in diesem Geben also durchaus an das Ding selbst herankommt, trotzdem aber nun doch irgendwie „außerhalb“ seiner verbleibt. In der empirischen Anschauung stehe Ich hier und dort das Ding: „zwischen“ beiden liegt irgendwie das „empirische Anschauung“ Genannte. Beim Wesen ist das anders und zwar vorerst negativ gesagt so: daß Ich eben nicht „hier“ stehe und das Wesen mir „dort“ gegenüber habe und daß nicht „zwischen“ mir und dem Wesen das „Wesensschau“ Genannte irgendwie vermittelnd „sich erstreckt“. Es hat einen gewissen, deskriptiv gesehen, realisierbaren Sinn, wenn ich sage, daß die empirische Anschauung des individuellen Gegenstandes mir diesen irgendwie „gibt“. Der korrelative Ausdruck dagegen, daß die Schau des Wesens das Wesen selbst „gebe“, ist, wenigstens für uns, auch lediglich deskriptiv genommen, schlechthin unvollziehbar. Oder: die empirische Anschauung „gibt“ den individuellen Gegenstand; die Wesensschau dagegen „gibt“ nicht den allgemeinen Gegenstand. Da nun anderseits der allgemeine Gegenstand ebenfalls ein Gegenstand-worüber für uns ist, so müssen wir offenbar von ihm wissen und insofern muß auch eine deskriptiv gemeinte Aussage von der Art, daß er ein gegebener ist, realisierbar sein. Also, so wird man schließen, gibt es doch eine Schau des Wesens selbst. Gewiß gibt es Wesensschau, aber man darf sich nur nicht von der behaupteten „radikalen Gemeinsamkeit“ zu dem Vorurteil verleiten lassen, daß, weil die empirische Anschauung diejenige ist, die uns — deskriptiv[1]) gesehen — einen Gegenstand gibt, nun auch die Wesensschau diejenige Schau sein müsse, die uns das Wesen gebe.

---

[1]) „Deskriptiv“ gesehen, heben wir mit begründetem Vorbedacht immer wieder hervor. Aus welchem Grunde und inwiefern, kann erst später einsichtig werden.

Bestärkt wird diese Auffassung durch die Erwägung, daß eine solche Gegebenheit der Spezies selbst garnicht begreiflich zu machen vermöge, was sie zur Einsicht erheben muß und auch wirklich erhebt; nämlich die schrankenlose Gültigkeit der eidetischen Urteile, die über Individuelles überhaupt gefällt werden. Gesetzt den Fall, ein Urteil über „Farben überhaupt" werde auf Grund des Sichtigseins „der" Farbe selbst gefällt, etwa das Urteil: in der Einheit eines visuell Angeschauten fundieren sich Farbe und Ausdehnung gegenseitig (vgl. Log. Unters. II² S. 265). Gesetzt ferner, man habe bei Fällung dieses Urteils „die" Spezies im geistigen Blick. Die Spezies ist dann eine ruhende, tote, „abstrakt" mit sich identische Einheit, wie auch dieser Tisch hier, als individueller Gegenstand, ein abstrakt mit sich Identisches ist. Wie kann mir ein solcher Blick Aufschluß und Gewißheit geben über die ewige sich-selbst-Gleichheit der Spezies? Wie könnten es noch so viele solcher Hinblicke? Zwar ist die Spezies nichts reell Zertrümmerbares; sie ist gewiß nicht im Raum und ebensowenig in der Zeit. Aber kann mich darüber ein starrer Hinblick belehren? Ist die ewige Unveränderlichkeit ideeller Gebilde ein rein faktisches? Ist die Ewigkeit gewissermaßen „Anschauungsform" der Gattungen, so wie nach Kant die Zeit Anschauungsform des Individuellen ist? Wie verhält es sich ferner in dieser supponierten Situation mit der Allgemeingültigkeit? Die Spezies ist Eines und ein abstrakt mit sich Identisches; sie im Blick habend, habe ich keineswegs auch zugleich die in sich unendliche Totalität ihrer möglichen Vereinzelungen im Blick; das müßte ich aber, wenn die überhaupt-Urteile zu Recht bestehen sollten. Man wird einwenden: ich schaue doch die Spezies selbst; diese ist aber doch schon „definitionsgemäß" die Totalität; über die Spezies urteilen ist dasselbe wie überhaupt-Urteile fällen[1]. Jedoch hat dieser Einwand Unrecht, denn es ist evidenterweise nicht dasselbe. Vielleicht meint der Einwand, hier liege ein Schluß vor von der Art: was über das Wesen selbst geurteilt wird,

[1]) Husserl selbst sagt keineswegs so, vielmehr I, § 5 ausdrücklich das Gegenteil: daß beides „nicht dasselbe" ist. Aber: „jedes Urteil über Wesen" kann „äquivalent in ein unbedingt allgemeines Urteil über Einzelheiten dieser Wesen als solche umgewendet werden". Ein Satz, dem wir selbstverständlich durchaus zustimmen.

kann gemäß dem Begriffe des Wesens auch von seinen Einzelheiten geurteilt werden. Aber dem ist zu entgegnen, daß es sich hier nicht um ein Erschließen, sondern ein Erschauen handelt, daß also gerade der Minor des Schlusses, der die Identifizierbarkeit von Wesen und Totalität seiner Einzelheiten ausdrückt, in Frage steht. Es bleibt also die Frage, woher die Allgemeingültigkeit eidetischer Urteile ihre Kraft ziehe, in voller Geltung. Die Schau des Wesens selbst kann sie nicht beantworten.

Husserl hat in seiner unbeirrbar treuen intuitiven Erforschung der Sache selbst den fraglichen Unterschied, rein deskriptiv, sehr genau gesehen. Unsere eigene Auffassung kann sich daher auf seine Deskriptionen berufen. Auch Husserl trennt Urteile über das Eidos und eidetische Urteile. Darin liegt vorerst das Zugeständnis, daß die Schau des Wesens selbst die strenge Allgemeinheit der eidetischen Urteile nicht gründen kann. So ordnet er denn in der Tat diesen eine Art *zweiter* Wesensschau zu, ohne daß man freilich über das Verhältnis dieser Schau zur eigentlichen Wesensschau ausreichend aufgeklärt würde. Er sagt darüber I S. 14: „Solche Urteile (sc. eidetische Urteile, also Urteile, die „in unbestimmt allgemeiner Weise und unvermischt mit Setzungen von Individuellem, doch über Individuelles, aber rein als Einzelheit der Wesen im Modus des Überhaupt urteilen") . . . bedürfen zu ihrer noetischen Begründung, d. i. ihrer Einsichtigmachung, einer *gewissen Wesensschauung* (v. u. g.), die man (in *modifiziertem* Sinne) auch als Wesenserfassung bezeichnen könnte; und auch diese sowie die gegenständlichmachende Wesensanschauung, beruht auf einem Sichtighaben individueller Einzelheiten der Wesen, aber nicht auf ihrer Erfahrung." Das Auszeichnende dieser modifizierten Wesensanschauung ist also nicht das Gegebensein des Wesens selbst, sondern eines Einzelnen eines Wesens als eines solchen. *Diese* Anschauung können wir nun vollziehen. Husserl dagegen trennt diese Schau als eine für sich mögliche von der Schau des Wesens selbst und behauptet das Bestehen einer wesentlichen Möglichkeit, von dieser Schau jederzeit zur anderen übergehen zu können: eine wesentliche oder notwendige Möglichkeit, die an sich nicht bestritten werden soll.

Aber beide Arten von Wesensschau stehen bei Husserl einfach *nebeneinander*; beide sind ihm selbständige

Arten; ihr Zusammenhang (darin bestehend, daß jedes Urteil über Wesen äquivalent in ein unbedingt allgemeines Urteil über Einzelheiten dieser Wesen als solche umgewendet werden kann) wird zwar ausgesprochen und als ein bedeutsamer und selbst wiederum wesentlicher ausgesprochen, aber so bleibt er doch schlechthin unverstanden, weil faktisch und zufällig. Eine selbständige Schau des Wesens selber, eine ebenso selbständige Schau von Einzelheiten des Wesens als solcher und endlich ein zwar erschaubarer, aber dadurch seine Zufälligkeit keineswegs verlierender Zusammenhang zwischen beiden: das ist das unbefriedigende Bild, das der § 5 der „Ideen" entwickelt. Die Möglichkeit der äquivalenten gegenseitigen Umwendung der fraglichen Urteile ineinander ist eine wesentliche oder notwendige. Hier fehlt uns noch die erst später zu gewinnende Einsicht in den ganz ungemein wichtigen Begriff einer „notwendigen Möglichkeit". Dürfte er hier vorausgesetzt werden, so könnte die unbefriedigende Nebeneinanderstellung in prinzipieller und doch einsichtiger Weise als dem fraglichen Verhältnis inadäquat dargetan werden. Es könnte gezeigt werden, daß der Aspekt der Zufälligkeit und Faktizität (selbstverständlich ist hier nicht die Faktizität einer Daseinssetzung gemeint) innerhalb wesentlicher Verhältnisse garnicht erscheinen kann, daß ferner wesentliche Verhältnisse zwischen schlechthin Selbständigen innerlich unmöglich sind. Umgekehrt freilich gründet der Begriff einer „notwendigen Möglichkeit" in intellektualer Anschauung. Sie muß lebendig vollziehen, was der Begriff abstrakt ausspricht: den inneren Zusammenhang, das sich Fordern zwischen jenen angeblich Selbständigen.

Wesensschau ist weder die Schau des Wesens selbst noch die eines seiner Einzelheiten als solcher, sondern die lebendige produktive Mitte zwischen dem Wesen selbst und der Totalität seiner Einzelheiten. Wesensschau „gibt" nicht das starre Wesen und auch nicht das — isoliert genommen — ebenso starre Einzelne als solches, sondern den Zusammenhang beider, das Folgen, das Hervorgehen dieser aus jenem. Sie „gibt" aber den Zusammenhang nur, insofern er lebendig vollzogen wird. Ein einem sich auf sich selbst beziehenden Denken gegenüber stehender Zusammenhang kann aber nicht vollzogen, sondern nur gedacht werden. „Vollzogen"

wird er nur, wenn die Wesensschau selbst der Vollzug und also der Zusammenhang selbst ist. Wesensschau ist also der Zusammenhang selbst zwischen dem Wesen, als dem gestaltlosen Ganzen und der Totalität seiner Einzelheiten als den gestalthaften Teilen; sie ist das spekulative Allgemeine selbst und teilt dessen, hier nicht zu wiederholende Bestimmungen. Wie aber die intellektuale Anschauung zugleich der Kosmos des in sich konkreten Geistes selbst ist, wie auch der Blick auf ihn hin, so ist die Wesensschau — primär — das Wesen (in der Dreieinigkeit seiner Momente) selbst und „gibt" es zugleich. Wesensschau, als intelligible Lebendigkeit, ist nicht, ohne daß die notwendige Möglichkeit besteht, auf sie reflektiv hinblickend von ihr zu wissen. Oder: das Wesen weiß sich selbst nur unter der Bedingung der notwendigen Möglichkeit unseres Wissens von seinem Sichwissen. Der Gegenstand-worüber, sei es von Urteilen über Wesen oder von Urteilen über ihre Einzelheiten, ist zwar, wie Husserl sagt, das Wesen selbst; aber das trifft nur dann zu, wenn man — entgegen Husserl — darunter begreift: 1. daß das „Wesen selbst" der dreieinige Zusammenhang selbst, 2. daß das „Wesen selbst" sein Sichwissen selbst ist. Urteile über Wesen verhalten sich zu Urteilen über Einzelheiten von Wesen genau so, wie sich das Ganze zu der Totalität der Teile verhält.

Zunächst fällt daher hier die radikale Unterschiedenheit von Wesensschau und empirischer Anschauung auf: empirische Anschauung „gibt" den — endlichen Gegenstand; Wesensschau ist der — unendliche Gegenstand selbst. „Es gibt" keine Wesen, so wie es endliche Gegenstände „gibt"; aber Wesen „sind" (reines Sein), endliche Gegenstände dagegen „sind" — vielleicht — nicht. Bis zur ebenso „radikalen Gemeinsamkeit" beider Arten von Anschauung ist noch ein weiter Weg.

Dem vorerst die radikale Unterschiedenheit beider Festhaltenden eröffnet sich ein — hier noch mehr ahnendes — Verständnis der fundamentalen und rätselhaften Problematik jenes schon im ersten Abschnitt gestreiften Husserl-Satzes: „Jeder mögliche Gegenstand, logisch gesprochen: ‚jedes Subjekt möglicher wahrer Prädikationen' hat eben seine Weisen, vor allem prädikativen Denken, in einen vorstellenden,

anschauenden, ihn ev. in seiner ‚leibhaftigen Selbstheit' treffenden, ihn ‚erfassenden' Blick zu treten" (I S. 11). Auch die Kantische oder besser kritische Ansicht, kontradiktorisch entgegengesetzt derjenigen Husserls, lernten wir früher kennen. Husserl spricht nicht nur von der „Verallgemeinerung" des Begriffs „Anschauung", sondern auch von der des korrelativ mit jenem zusammengehörigen Begriffs „Gegenstand". Versteht Husserl unter „Gegenstand" dasselbe wie der Kritizismus? Die Frage ist zu bejahen, w e n n zwischen dem endlichen und dem unendlichen Gegenstand dieselbe „radikale Gemeinsamkeit" besteht, wie zwischen der empirischen und intellektualen Anschauung. Vorerst hat sich aber nur eine radikale Unterschiedenheit der beiden letzten gezeigt, und es ist zu erwarten, daß sie in entsprechender Weise auch zwischen den beiden ersten besteht. Und in der Tat: w e i l die Wesensschau nicht den unendlichen Gegenstand „gibt", sondern er selbst ist, deshalb kann die eigenartige Reflexion auf ihn hin „vor allem prädikativen Denken" ihn in einen anschauenden Blick einfangen. Das prädikative Denken, das Erkennen und Aussprechen der Verhältnisse innerhalb der lebendig sich vollziehenden Wesensschau, d. h. innerhalb und an dem unendlichen Gegenstand selbst, gibt sich als ein sekundäres, nachträgliches, als ein Erkennen der Sache wie sie „an sich selbst" ist. (Denn sie ist „an sich selbst" das, als was sie sich selbst weiß.) W e i l anderseits die empirische Anschauung den endlichen Gegenstand „gibt", weil dieser also außerhalb seines Gegebenwerdens durch sie kein eigenes Leben hat, deshalb ist hier das Verhältnis des angeschauten Gegenstandes zum prädikativen Denken „anders": Ich kann zwar einen endlichen Gegenstand „anschauen", ohne vorher und während der Anschauung prädikativ über ihn gedacht bzw. geurteilt zu haben: aber wird das der Kritizist je bestreiten? Verrät dieser Einwand nicht vielmehr eine grenzenlose Verkennung des kritischen Grundgedankens? Das unterscheidende Verhältnis ist vielmehr dieses: Das „prädikative Denken", insofern es sich kraft jener eigenartigen Reflexion dem unendlichen Gegenstand zuwendet, e r k e n n t w a h r h a f t : Wesensgesetze sind seine Produkte. In diesem wahrhaften Erkennen verhält es sich zu seinem Gegenstand, zu der Wesensschau selbst also, nachbildend. Durch Nachbildung aber erkennt

es. Nun kann sich auch das prädikative Denken nachbildend am endlichen von der empirischen Anschauung dargebotenen Gegenstand betätigen: z. B. „diese Rose ist rot" usw. Aber das Resultat seines Sichbetätigens ist ein langweiliges Aussprechen bloßer Faktizitäten, das man nun „Erkennen" nennen mag — über das vieldeutige Wort soll nicht gestritten werden —, das sich aber an Dignität und Charakter auf das schärfste von den Resultaten der Reflexion auf die Wesensschau abhebt. Diese gibt G e s e t z e, jenes nicht. Jedoch ein weiteres kann an dieser Stelle über den problematischen Zusammenhang zwischen endlichem und unendlichem Gegenstand, zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen überhaupt, noch nicht gesagt werden.

Insofern nun das Wesen selbst[1]) eine sich auf sich beziehende lebendige Mitte ist, so kann die „Einklammerung" nur ein Sprung sein. Die „Ausschaltung" der „Generalthesis" ist nur c o n d i t i o s i n e q u a n o n. Das Wesen ist, wie im Fortgang immer deutlicher werden wird, keine Art von „Rest", der a n der Existenz übrig bleibt, wenn man die Daseinsthesis außer Aktion setzt, sondern ein Eigenes, absolut Neues, sich selber Tragendes. Die Wesensschau ist, primär, konstruktiver Z u s t a n d, Darinstehen in einem frei-gesetzmäßigen Variierenkönnen. Das Gesetz ist nur in der produktiven Freiheit n a c h i h m erlebbar und ist nur Gesetz, insofern es erlebbar ist: „negative Aktivität" des Ganzen (vgl. o. S. 46 u. 109). Jede Einzelheit des Wesens ist diese nur, insofern sie durch den produktiven Quellpunkt der gesetzmäßigen Freiheit hindurchgegangen ist: darin und nur darin gründet die schrankenlose Allgemeinheit der eidetischen Urteile, die sich auf die i n s i c h b e s t i m m t e Quelle der produzierten Einzelheiten, nicht aber auf diese selbst beruft[2]).

[1]) Es fehlt ein besonderer Ausdruck für das ganze „absolute Verhältnis". „Wesen" kann auch das gestaltlose Ganze, also nur ein Moment des totalen Verhältnisses bedeuten. Auf diese schon mehrfach uns begegnete Schwierigkeit terminologischer Art sei hier nur kurz hingewiesen. Den Hegelschen Begriff „Wirklichkeit" für dieses absolute Verhältnis wollen wir vermeiden.

[2]) Man vgl. darüber z. B. Fichte in „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie". Werke, herausg. v. I. H. Fichte, I. Abt., 2. Bd., S. 373: „Mit dieser Anschauung meines Construierens eines Triangels müßte

5. Die im vorstehenden bekundete Auffassung von Wesen und Wesensschau bringt nun aber eine Reihe sehr bedenklich scheinender Schwierigkeiten in Sicht, die sich immer mehr als Ausstrahlungen eines einzigen Zentralproblems erweisen werden und zwar eben jenes Problems, das sich von Kapitel zu Kapitel dieses Abschnitts immer beunruhigender und konkreter fühlbar machte. Welcher Zusammenhang besteht zwischen reinem Sein und Existenz, zwischen unserem Wissen von dem Sichwissen des Wesens und unserem Wissen von dem Existierenden? Diese Frage bildet den allgemeinen Horizont, dem sich in mehr oder minder großem Abstand die folgenden Einzelprobleme eingliedern.

Zunächst führt die Bestimmung des Übergangs zur Wesensschau als eines „Sprungs" zurück zu einer schon früher gewonnenen Einsicht, die jetzt weiter zu vertiefen und näher zu bestimmen ist. Es handelt sich darum, am konkreten Fall die Bedeutung des von uns oft gebrauchten Ausdrucks: daß das spekulative Denken die Existenz *vernichtet*, oder: daß die Existenz, intellektual angeschaut, nicht mehr Existenz sei, genau und bestimmt zu erfassen (vgl. auch o. S. 88, 118, 289).

Wir sahen nun, daß der Wesensschau ein „Sichtigsein von Individuellem" *zugrunde liegt*. Was heißt hier dies merkwürdige „zugrundeliegen"? Der Behauptung des Zugrundeliegens wird man gemeinhin ohne viel Umstände — aber, wie sich später ergeben wird, sehr zum Schaden eines tieferen Verständnisses — zustimmen; denn sie gibt nur dem gesunden Gefühl eines Jeden Ausdruck, daß wir Menschen mit Sinn und Verstand nur über das sprechen können, was

---

nun, um meine allgemeine Behauptung zu begründen, unmittelbar verknüpft sein die absolute Überzeugung, daß ich nie und in keinem Falle anders konstruieren könne: in der Anschauung sonach ergriffe und umfaßte ich mein ganzes Construktionsvermögen mit einem Male und auf einen Blick, durch ein unmittelbares Bewußtsein nicht dieses bestimmten Construierens, sondern schlechthin alles meines Construierens überhaupt, und zwar, als eines solchen. Daß sonach der Satz: durch die drei Stücke des Triangels sind die andern drei bestimmt, eigentlich soviel hieße: durch mein Construieren der drei Stücke ist mein Construieren der übrigen drei Stücke bestimmt; und die Allgemeinheit, die ich setze, keineswegs durch Auffassung des Mannigfaltigen, sondern vielmehr durch Herleitung des unendlich Mannigfaltigen aus der in einem Blicke aufgefaßten Einheit desselben, entstanden wäre."

wir erfahren haben, was uns in einem — deskriptiv — ganz klaren Sinn gegeben worden ist. Schlechthin Alles ist a posteriori, auch das absolut Apriorische[1]). Oder ontologisch gewendet: eine creatio ex nihilo „gibt es" nicht; wenigstens kann das Denken eine solche weder „vorstellen", noch erklärend bestimmen, noch intuitiv verstehen. Wenn Kant mit seinem berühmten Hinweis auf das „fruchtbare Bathos" der Erfahrung nur diese schlichte, wenn deshalb auch keineswegs triviale Einsicht aussprechen wollte, so hatte er zwar recht, aber es bedurfte keines Kant, um dieses zu wissen[2]). Anderseits: so wahr der fragliche Satz ist und so „selbstverständlich" das von ihm Behauptete seinem Inhalt nach klingt,

---

[1]) Man vgl. die Begriffe: „gegebenes Apriori" und Kants „unendliche gegebene Größen".

[2]) In einer bestimmten Hinsicht trägt Kant sogar die Hauptschuld daran, daß die fragliche Einsicht noch bis heute kein philosophisches Allgemeingut geworden ist. Man hält sie entweder für empiristisch oder macht sie sich, wenn man zum „Idealismus" schwört, in der Kantischen Weise zugänglich. (Die Marburger Schule steht hier, wie fast immer, in rühmlicher Isolierung.) Aber gerade die Kantische Furcht, das Apriori zu verlieren, wofern er es nicht doch als ein irgendwie schon in der „Erfahrung" darinsteckendes festhalte, hat zur Folge, daß er letzthin die Sphäre des absoluten Apriori garnicht sieht. Auch er ist hier ein Beispiel für den merkwürdig viel geistige Verhältnisse treffenden Satz: daß nur der alles Verlierende alles ge winnt. Kant sagt (K. d. r. V. b1): „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie damit doch nicht eben alle aus der Erfahrung." Eine nähere Analyse seiner Ausführungen auf dieser Seite 1 könnte leicht zeigen, daß er seine Ansicht nicht einmal widerspruchslos formulieren kann und daß dieser immanente Widerspruch ein für ihn ganz unumgänglicher ist. Man vgl. damit die wahrhaft einfache und großzügige Hegelstelle Enzykl. § 400: „Alles ist in der Empfindung, und wenn man will, alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine Quelle und Ursprung in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts anderes als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint." Nicht daß Hegel dieses gesagt hat, ist das Interessante; aber die prinzipielle Erwägung, worauf es beruht, daß ein so radikaler spekulativer Denker einen solchen angeblich „empiristischen" Satz als etwas ganz selbstverständliches hinschreiben konnte, dürfte wohl auf die richtige Auffassung hinleiten. Und Hegel steht hier keineswegs allein. Für Fichte z. B. vgl. man die ebenso launigen wie instruktiven Partien in „Annalen des philosophischen Tons" S. 472—479 der Werke (bei J. H. Fichte), I. Abt., 2. Bd.

so ganz unverständlich und unbegreiflich ist er vorerst seiner Form nach. Denn noch einmal: was heißt hier „zugrundeliegen"? Ist die „Erfahrung" (und „Erfahrung" im präzisen Kantischen Wortverstand, also nicht so, wie Kant l. c. b 1 ausweichend interpretiert, die sinnliche „Affektion") kausaler oder formal-logischer oder spekulativer „Grund"?

Doch zurück zur entsprechenden Problemlage bei Husserl. Vor dem Übergang zur Wesensschau ist das zugrundeliegende Individuelle allgemein ein „Dies-da"[1]); durch den Übergang verändert es sich — eine Folge des Sprungs und ein Beweis für ihn —, denn es wird dadurch zu einer entweder abstrakten oder konkreten „eidetischen Singularität". Das „Dies-da" liegt also der Wesensschau zugrunde, aber nur insofern, als es ihr nicht zugrundeliegt, denn der Übergang zu ihr läßt es gewissermaßen herausfallen oder „negiert" es. Der Ausdruck: das Dies-da „verändere" sich durch den Übergang, ist schon bedenklich, weil er ein gemeinsames Substrat voraussetzt, das sich verändert, und dessen Modi sozusagen das Dies-da einerseits und die eidetische Singularität anderseits sind. Eine solche Voraussetzung kann sich hier aber, wenn man sie für mehr als einen bildlichen Hinweis nehmen will, durch nichts rechtfertigen. Was sind nun Dies-da und eidetische Singularität? Eine eidetische Singularität ist — schon dem Ausdruck nach, aus dem freilich nicht argumentiert werden soll — ein Einzelnes eines Wesens. Das Wesen selbst ist ein Inneres, das an seinen Äußerungen, die eben seine Einzelheiten sind, sich selbst hat. Eidetische Singularitäten sind nun, wie vorerst mit Absicht vage gesagt werden möge, unterste Schichten in der Sphäre des Wesens, „die zwar notwendig über sich ‚allgemeinere' Wesen haben als ihre Gattungen, aber nicht mehr unter sich Besonderungen, in Beziehung auf welche sie selbst Arten (nächste Arten oder

---

[1]) Zur Orientierung über diesen und einige folgende Begriffe geben wir folgende Sätze aus I. § 14/15: „Ein Dies-da, dessen sachhaltiges Wesen ein Konkretum ist, heißt ein Individuum." (l. c. S. 29). Ferner: „Ein unselbständiges Wesen heißt ein Abstraktum, ein absolut selbständiges ein Konkretum." Endlich S. 30: „Ein Konkretum ist selbstverständlich eine eidetische Singularität, da Artungen und Gattungen (Ausdrücke, die üblicherweise die niedersten Differenzen ausschließen) prinzipiell unselbständig sind. Die eidetischen Singularitäten zerfallen demnach in abstrakte und konkrete."

mittelbare höhere Gattungen) wären" (I S. 25). Aus unserer Auffassung von Wesen und Wesensschau folgt dann aber, daß eine eidetische Singularität eine absolut letzte Darstellung eines Wesens, dagegen nicht selbst mehr ein Wesen ist. Diese Bestimmung steht in schroffem Gegensatz zu der Auffassung Husserls, gemäß welcher sie eben selbst noch Wesen sind[1]). Die hier zutage tretende Differenz ist von größerer Bedeutung, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Gemäß unserer Auffassung bestehen zwei wechselseitige Notwendigkeiten: notwendig hat eine eidetische Singularität ihr Wesen (wie jeder Teil sein Ganzes hat); notwendig hat das Wesen seine eidetischen Singularitäten. Dieser Zusammenhang ist sowohl analytisch wie auch synthetisch. Danach ist ein Wesen nur Wesen, insofern es echte Besonderungen hat; und da die eidetischen Singularitäten solche nicht mehr haben (sie haben keine Besonderungen „in Beziehung auf welche sie selbst Arten . . . wären"), so können sie auch, nach unserer Auffassung, keine Wesen sein. Wären sie übrigens Wesen, so gäbe es auch offenbar eine Schau des Wesens selbst. Das eine fällt mit dem andern.

Ein „Dies-da" ist ein solches nur, insofern es ein bestimmtes ist, d. h. insofern es gerade dieses und nicht ein anderes Was hat. Diese seine Bestimmtheit wird im folgenden stets Washeit genannt werden. Ein Dies-da ist ferner — wenigstens in der Sprache Husserls, an der wir für diesen Fall festhalten — ein daseiendes, d. h. hier ein existierendes. Der große Irrtum Husserls liegt nun darin, daß er jede Washeit eo ipso[1]) als eine

---

[1]) Vgl. I. S. 25: „Eidetische Singularitäten sind Wesen, die zwar notwendig . . ." Den Rest des Satzes s. o. im Text.

[1]) Es gibt in den „Ideen" eine ganze Reihe von Stellen, die diese unsere Behauptung schlechthin widerlegen. So z. B. gleich der Satz I S. 10: „Zunächst bezeichnete ‚Wesen' das im selbsteigenen Sein eines Individuums als ein Was Vorfindliche. Jedes solches Was kann aber ‚in Idee gesetzt' werden." Was heißt hier „zunächst"? Wir gestehen, daß wir keinen rechten Sinn daraus entnehmen können. Im übrigen jedoch sagt Husserl hier klar genug, daß für ihn die Washeit eben nicht „eo ipso" eine eid. Sing. ist. Daß er nun trotzdem, entgegen dem Geist wie dem Wortlaut seiner eigenen Konzeption, in den gerügten Fehler verfällt, kann nur der totale Überblick über seine Philosophie erhärten. Es tritt ferner immer wieder die schon mehrfach erwähnte Schwierigkeit hinzu, die in der Unmöglichkeit besteht, gegen

eidetische Singularität betrachtet. Daher auch seine Meinung: die bloße Einklammerung der Daseinssetzung gebe schon das Wesen. Um dies zu zeigen, beschränken wir uns — aus nicht näher zu erörternden, übrigens aber recht durchsichtigen Gründen — auf die Beispiele, die Husserl aus der „sachhaltigen Sphäre" für eidetische Singularitäten anführt. Er sagt allgemein I S. 25: „In der sachhaltigen Sphäre sind z. B. Ding überhaupt, sinnliche Qualität, Raumgestalt, Erlebnis überhaupt oberste Gattungen; die zu den bestimmten Dingen, bestimmten sinnlichen Qualitäten, Raumgestalten, Erlebnissen als solchen gehörigen Wesensbestände eidetische und dabei sachhaltige Singularitäten." Ein sehr gutes und ausführliches Beispiel findet sich ferner I S. 139–140: „Nehmen wir z. B. ein Erlebnis der Gattung „dingliche Phantasie", so wie es uns, sei es in phänomenologisch-immanenter Wahrnehmung oder einer sonstigen (immer reduzierten) Anschauung gegeben ist. Dann ist das phänomenologisch Singuläre (die eidetische Singularität) diese Dingphantasie, in der ganzen Fülle ihrer Konkretion, genau so wie sie im Erlebnisfluß dahinfließt, genau in der Bestimmtheit und Unbestimmtheit, mit der sie ihr Ding bald von den, bald von jenen Seiten zur Erscheinung bringt, genau in der Deutlichkeit oder Verschwommenheit, in der schwankenden Klarheit und intermittierenden Dunkelheit usw., die ihr gerade eigen ist. Nur die Individuation läßt die Phänomenologie fallen, den ganzen Wesensgehalt aber in der Fülle seiner Konkretion erhebt sie ins eidetische Bewußtsein und nimmt ihn als ideal-identisches Wesen, das sich, wie jedes Wesen, nicht nur hic et nunc, sondern in unzähligen Exemplaren vereinzeln könnte." Husserl will also ganz wörtlich verstanden werden, wenn er I S. 10 allgemein sagt, daß das „in Idee Gesetzte" Was eines Individuums ein reines Wesen oder Eidos liefere, „sei es die oberste Kategorie, sei es eine Besonderung derselben, bis herab zur vollen Konkretion" (v. u. g.). „Bis herab" verstehen wir hier, wie das Beispiel lehrt, als die volle Konkretion einschließend. Nimmt man nun beides zusammen: 1. daß die eidetische Singularität — nach Husserl — „diese

---

Husserl mit seinem Wortlaut zu streiten: er bestimmt sehr selten, sondern beschreibt; und das ist sowohl ein großer Vorzug wie ein großer Mangel.

Dingphantasie in der ganzen Fülle ihrer Konkretion, genau so wie sie im Erlebnisfluß dahinfließt" ist; 2. daß die Phänomenologie „nur die Individuation" fallen läßt, d. h. also die Setzung dieses Erlebnisses als eines gerade jetzt real sich vollziehenden, dann erhält man offenbar eine bloße Bestimmtheit, ein bloßes Was eines Individuellen. Die Washeit ist nicht das Individuelle, aber sie gehört als Unselbständiges, als Moment also, zu ihm. Eidetische Singularitäten dagegen sind zwar auch Momente, aber Momente des dreieinigen Wesens selbst, nicht eines Individuellen. Der Übergang zur Wesensschau „negiert" das Was als Moment am Individuellen und produziert es absolut a priori[1]) als Moment am Wesen selbst.

Für Husserl ist nun die Washeit, die er eidetische Singularität nennt, ein „ideal-identisches Wesen", also ein aller Zeit und der Veränderung Enthobenes. Das ist für eine echte eidetische Singularität voll einsichtig, für eine Washeit dagegen nicht. Husserl sagt: jedes Wesen „könnte" sich „nicht nur hic et nunc, sondern in unzähligen Exemplaren vereinzeln". Woher stammt nun diese ungeheuer große Einsicht? Das sich in der Zeit Vereinzelnde muß doch als empirisches Faktum erfahren werden; dem bloßen Gedanken nach wäre es z. B. durchaus ebenso möglich, daß sich keine Washeit mehr als einmal vereinzelt. Jede bestimmte Aussage darüber hinaus mag zutreffend sein, müßte sich aber auf eine Hypothese gründen. In der Schau des Wesens selbst liegt diese Einsicht nicht. Überhaupt dürfen wir uns hier keinen Begriff einschmuggeln lassen, zumal einen so fundamentalen wie den Begriff der „Vereinzelung". Denn was bedeutet er? Soll damit nur ausgesprochen werden, daß die Wesensschau vom Individuellen ausgeht? Soll mit dem Satz, daß das Wesen sich vereinzeln „könnte" nur eben dies gesagt werden, daß der Wesensschau ein Sichtigsein von Individuellem zugrundeliegt? Mit welchem Rechte aber, wenn das so wäre, wie es in der Tat nicht ist, nenne ich dann ein Individuelles eine „Vereinzelung" eines Wesens? Oder mit andern Termini: woher stammt die Einsicht, daß die Sphäre

[1]) Auch hier könnten wir uns — vielleicht — auf Husserls eigene Worte berufen. Man vgl. in der fraglichen Beziehung den Satz: „Nur die Individuation läßt die Phänomenologie fallen, den ganzen Wesensgehalt aber . . . erhebt sie ins eidetische Bewußtsein."

der individuellen Existenz die Sphäre der Verwirklichung von an und für sich bestehenden Möglichkeiten ist? (denn das liegt implizit in dem Begriff „Vereinzelung" darin). Wenn also das fragliche „könnte" sich nur zurückbezieht auf die Faktizität der „zugrundeliegenden" Washeit am Individuellen, dann ist diese keine „Vereinzelung", wenigstens kann Husserl nicht klar machen, woher das Wissen um sie als einer solchen stammt. Und gesetzt den Fall, die Washeit würde faktisch mehrfach auftreten: wie könnte ich mich denn ihrer idealen Identität versichern? Doch nur durch einen Vergleich, also durch ein evident widersinniges Verfahren, wie niemand treffender als Husserl selbst nachgewiesen hat [1]).

„Identität ist absolut undefinierbar" sagt Husserl ganz allgemein. Aber echte Identität, jene Identität, die lebendig sich erzeugendes Resultat und nicht Voraussetzung ist, ist sehr wohl definierbar, denn sie ist ein Selbst und ist das sich als ein Selbst ewig Erhaltende. Das Wesen entspringt aus der Identität mit sich selbst und erzeugt sie zugleich. Kraft der „partiellen Identität" aber von Ganzem und Teilen partizipiert die eidetische Singularität an der idealen Identität des totalen Wesens. Nur so kann man sagen, was Identität ist; und nur dasjenige, von dem man das Gesagte aussagen kann, ist ein Ideal-Identisches.

Das Wesen, sagt Husserl, „könnte" sich „vereinzeln". Oder anders ausgedrückt: es besteht die Möglichkeit, daß das Wesen sich vereinzelt. Was für eine Möglichkeit ist hier gemeint? Etwa eine „notwendige Möglichkeit"? Bevor wir weiter gehen, darf jetzt ein wenn auch nur kurzes Eingehen auf den fundamental wichtigen Begriff der „notwendigen Möglichkeit" nicht mehr aufgeschoben werden. Der Begriff selbst ist ein alt spekulativer Begriff, den Husserl wieder selbständig neu gewonnen hat. Jede eidetische Singularität z. B. ist eine notwendige Möglichkeit innerhalb ihres Wesens; in prinzipieller Allgemeinheit ist jedes echte Moment eine notwendige Möglichkeit innerhalb des totalen Ganzen, in bezug auf welches

---

[1]) Vgl. „Log. Unters." II, S. 113: „Identität ist absolut undefinierbar, nicht aber Gleichheit. Gleichheit ist das Verhältnis der Gegenstände, welche einer und derselben Spezies unterstehen." Identität auf Gleichheit zurückführen wollen, würde also auf einen fehlerhaften regressus ad infinitum hinauslaufen.

es Moment ist. Der Übergang von der noetischen Betrachtung zur noematischen ist also auch z. B. ein notwendigerweise möglicher. Wir entwickeln den Begriff nun an dem sehr allgemeinen Beispiel des „Wesens des Wesens". „Wirklich" im Sinne von „rein seiend" ist hier das „absolute Verhältnis", dessen Einheit unmittelbar eine Dreiheit ist (Noesis, Noema und produktive Mitte = a, b, c). Jedes dieser Glieder a, b, c ist die Möglichkeit der beiden andern und weiter nichts. So ist, um noch ein weiteres Beispiel heranzuziehen, der (absolute) Raum die Möglichkeit des Punktes und der Punkt die Möglichkeit des Raums. Oder: die Noesis ist die Möglichkeit des Noema und der Intention selbst, das Noema die der Noesis und der Intention, diese die jener beiden andern. Vereinfachend sagen wir jetzt: a ist die Möglichkeit von b, aber zugleich und durchaus mit einem Schlag ist b auch die Möglichkeit von a; weiter sind beide nichts. a also gesetzt (gedacht), muß a schon gesetzt sein (ebenso gilt das gleiche für b und c). a ist also die Notwendigkeit von sich selbst als einer Möglichkeit von b, ist also eine notwendige (in bezug auf sich selbst) Möglichkeit (in bezug auf die andern). Das Zutreffen dieser Bestimmung ist aber an die hervorgehobene Bedingung des „zugleich" geknüpft: das Verhältnis als absolutes muß sein, denn nur deshalb, weil es einerseits in simultaner Schau erfaßbar ist, anderseits diskursiv vollzogen werden muß, ist es möglich und notwendig, zu sagen, daß a schon gesetzt sein muß, um gesetzt zu sein. „Notwendige Möglichkeit" ist bedingt durch intellektuale Anschauung, welche zwei in sich paarigen Begriffe ein Identisches verschieden darstellen, denn das Denken und dieses allein gibt die Notwendigkeit, die Anschauung dagegen das Sein. Aber hier eben beides in innigstem Zugleich[1]. Bei keinem Begriff drängt sich daher auch so unmittelbar der andere des reinen Seins auf, wie bei dem der notwendigen

[1]) Daher ist für Hegel auch die Notwendigkeit die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit (vgl. Enzykl. § 147). Wirklichkeit ist hier aber nicht empirische Existenz. So faßt sie aber Kierkegaard, der daher anläßlich dieser Bestimmung entrüstet fragt: „Was sollte dies heißen?" (Werke bei Diederichs, Bd. 6 S. 68.) In Hinsicht auf Bergson, dessen logische Positionen weitgehend mit denen Kierkegaards identisch sind, hätte unsere Untersuchung auch den Begriff der notwendigen Möglichkeit überall zugrundelegen können.

Möglichkeit. Bei Husserl finden sich denn auch beide zusammen an einer Stelle ausgesprochen (I S. 280). Das reine Sein erhält hier den Namen „eidetische Existenz". Genau das, was Husserl dort eidetische Existenz nennt, bezeichneten und bezeichnen wir im Anschluß an alte Tradition mit reinem Sein.

Kehren wir jetzt zurück zum Ausgang dieser Zwischenbetrachtung, zu den Washeiten und eidetischen Singularitäten in ihrem Verhältnis zur Individuation. Die „Möglichkeit" der „Vereinzelung" eines ideal-Identischen ist offenbar keine notwendige Möglichkeit; sie kann also aus der Wesensschau heraus nicht begriffen werden[1]). Die eidetische Singularität ist eben kein Moment am Individuellen. Das ist nun zwar die Washeit, aber sie ist kein Moment am Wesen selbst. Das bloße Faktum endlich, daß der Wesensschau ein Sichtigsein von Individuellem „zugrundeliegt", daß auch die Wesensschau sich also nicht vom festen Boden der Erfahrung losreißen kann, begründet keine notwendige Möglichkeit.

Das vorliegende Problem ist sehr paradox: wie kann einem absolut Apriorischen „Erfahrung" zugrundeliegen? Man ersieht aber den Kern des Problems, denn nach unserer Auffassung der Wesensschau ist es keineswegs von vornherein klar, daß das Wesen das Wesen der Existenz ist; das Wesen ist uns noch nicht zum Prädikat, zur Washeit der Existenz geworden, oder dasselbe anders: dadurch, daß es als Wesen geworden ist, ist es nicht mehr Prädikat der Existenz, sondern durchaus Subjekt (Leben, Ich) mit eigenen Bestimmtheiten. Wenn die Wesensschau bisher — und, wie wir glauben, dem Geiste Husserls gemäß — richtig bestimmt wurde als absolut apriorische Produktion der Singularitäten

---

[1]) Wir müssen deshalb auf das entschiedenste Husserl widersprechen, wenn er I. § 7 S. 16 sagt, daß „Der Zusammenhang . . ., welcher zwischen individuellem Gegenstand und Wesen statt hat, wonach jedem individuellen Gegenstand ein Wesensbestand zugehört als sein Wesen, wie umgekehrt jedem Wesen mögliche Individuen entsprechen, die seine faktischen Vereinzelungen wären" und welcher Zusammenhang also „eine entsprechende Aufeinanderbeziehung von Tatsachenwissenschaften und Wesenswissenschaften" begründet — daß dieser Zusammenhang ein „selbst eidetischer" ist. Anderseits besteht ein solcher und dieses sein „Bestehen" ist kein bloßes Faktum. Von welcher Art er ist, dies auszusprechen, wird eine der vorzüglichsten Aufgaben unseres ganzen letzten Abschnitts sein.

aus dem Ganzen heraus, dann wäre es viel weniger paradox, wenn die Wesensschau von der Erfahrung vollkommen unabhängig wäre, wenn also intellektuale Anschauung apriorische Erkenntnisse „aus sich herausspinnen" könnte. Aber das ist nicht der Fall und eben deshalb entsteht hier ein großes Problem. Man darf Husserl nicht vorwerfen, daß er dieses Problem nicht gesehen habe. Gesagt werden darf und muß nur dieses, daß er es nicht in dieser, aus der wahren Bestimmung der Wesensschau sich ergebenden, radikalen Form gestellt hat. Weil die Wesensschau in einem „exemplarisch anschauenden Bewußtsein fundiert" ist, deshalb ist die Frage, ob denn das Wesen überhaupt Wesen der Existenz sei, für ihn gar keine echte Frage, und aus demselben Grunde wird sie uns zu einer solchen. Daher auch das Zwielicht, das seinen Begriff von eidetischer Singularität umspielt. Weil der Wesensschau ein Sichtigsein von Individuellem zugrunde liegt, nimmt er an vielen Stellen bloße Washeiten für eidetische Singularitäten, welcher Mißgriff dann wiederum rückwirkend ein Übersehen des Problems erleichtert und anderseits ihn zu anderen und, entgegen dem Geist der Wesensschau, wesentlich Kantischen Problemlösungen hinführt.

Eine durchgängig bestimmte Raumgestalt als Bestimmung des relativ-absoluten Raumes, oder eine ebenso durchgängig bestimmte Farbnuance als Bestimmung des relativ-absoluten Lichts [1]) sind eidetische Singularitäten (für

[1]) Es liegt zweifelsohne in der Idee einer spekulativen Philosophie, daß sie schlechthin jede Bestimmtheit, jedes mögliche Was eines Individuellen als „Einschränkung", d. h. also als eidetische Singularität zu begreifen sucht. Die Versuche Goethes, die akustischen Phänomene in einem seiner Farbenlehre analogen Geist zum sprechen zu bringen, sind, wenn auch gescheitert, von größter hinweisender Bedeutung. So muß z. B. auch, weit über die fragmentarischen Ansätze heutiger eidetischer Psychologie hinaus, eine intuitive und konkrete Darstellung der Phänomene z. B. des Fühlens und Wollens möglich sein, die unter absoluter Negation des zugrundeliegenden Individuellen jedes bestimmte Gefühl, jedes bestimmte Willensphänomen aus dem relativ-absoluten Ganzen des Gefühls oder des Willens oder weiter der immanenten Einheit beider selbst, also als Einschränkung ihrer begreift. Man sagt, ein Gefühl sei wesentlich verworren. Aber die Verworrenheit ist ihm nur eigen, insofern es als Was eines Individuellen, eines existierenden Menschen z. B., betrachtet wird. Mit genau dem gleichen Rechte könnte man aber eine geometrische Be-

die das principium identitatis indiscernibilium ein a priori einsichtiger Satz ist) und fordern als solche die Totalität der entsprechenden anderen Singularitäten ihrer relativ-absoluten Region. Eidetische Singularitäten sind wesentlich keine Bestimmtheiten individueller endlicher Gegenstände. Die Washeiten dagegen sind gerade die Bestimmtheiten endlicher Gegenstände und schließen als solche, gerade umgekehrt wie die eidetischen Singularitäten, alle andern entsprechenden Washeiten ihres „Genus" aus: gemäß dem Satze, daß niederste Differenzen eines Genus mit einander unverträglich sind. Die „Region" verhält sich zum „Genus" wie die eidetische Singularität zur Washeit. Und wie Husserl die letzten beiden nicht voneinander unterscheidet, so auch nicht „Genus" von „Region": ein evidenter Beweis für diese Behauptung ist der Satz (I. S. 30): „Disjunkt in einem Konkretum enthaltene eidetische Singularitäten sind notwendig ‚heterogen', mit Rücksicht auf das formal-ontologische Gesetz, daß zwei eidetische Singularitäten einer und derselben Gattung nicht in der Einheit eines Wesens verbunden sein können, oder, wie man auch sagt: Niederste Differenzen eines Genus sind miteinander ‚unverträglich'." Aber eidetische Singularitäten sind, ganz im Gegenteil, notwendig homogen. Washeiten dagegen allerdings „notwendig heterogen". Das Genus steht, wie die Washeit, an sich selbst in Prädikatstellung, die Region dagegen nicht. Eidetische Singularitäten sind „Einschränkungen" ihrer Region; Washeiten sind keine Einschränkungen ihres Genus.

Erst vermittelt durch das Bewußtsein von der radikalen Unterschiedenheit zwischen Region und Genus, zwischen eidetischer Singularität und Washeit wird die alte platonische Frage (vgl. „Parmenides") nach der Art der „Teilhabe" der endlichen Gegenstände, der Existenz überhaupt, an den „Ideen" zu einem sinnvoll aussprechbaren und damit freilich auch sofort in seiner ganzen Bedeutung hervortretenden Problem; erst dann also, wenn man — was dann eben der Fall ist — begreift, daß die Kantische Deduktion der Kategorien (diese im Sinne der Marburger und unseres 1. Abschnitts schrankenlos verallgemeinert gedacht als „Deduktion" der Prädikate der Exi-

---

stimmung verworren nennen, weil sich z. B. an den existierenden Dingen keine idealen Punkte oder Geraden finden lassen. Die Erinnerung an die Urphänomene Goethes kann richtunggebend wirken.

stenz überhaupt) als „Bedingungen der Möglichkeit" der Erfahrung überhaupt dieses Problem nicht nur nicht beantwortet, sondern nicht einmal als solches erblicken kann. Die Kantische Antwort (die „Kopernikanische Drehung") kann nur dann für eine „Lösung "angesehen werden, wenn man den, auf der partiellen Blindheit Kants für die intuitive Sphäre beruhenden, Nachweis von dem angeblichen Nichtvorhandensein des Problems als eine solche anerkennt. Aber auch Kant hat den intuitiven Kosmos erblickt, und zwar dort, wo er am offenbarsten heraustritt, am Problem von Kontinuität, Raum und Zeit. Und es ist begreiflich, daß eben deshalb ein radikales Zuendedenken der eigentlich Kantischen Konzeption an der „transzendentalen Ästhetik" (die anderseits doch die tiefsten metaphysischen Aspekte enthält) den meisten Anstoß nehmen muß. Die Alternative ist klar und einfach: entweder sind Raum und Zeit, wie jede andere „Hypothesis", lediglich Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von endlichen Gegenständen und damit, da diese nur existieren als aktuell oder potentiell erfahrene, endlicher Gegenstände überhaupt. Dann haben sie weiter keine Sonderstellung zu beanspruchen als diejenige, die die systematische Deduktion dieser Bedingungen ihnen zuweisen kann. Dann darf aber auch ihr eigentümlicher Charakter als „unendlicher gegebener Größen" keine Beachtung finden. Oder: man verschließt sich nicht nur nicht gegen diesen ihren Charakter indelebilis, sondern stellt ihn, wie nur billig, in den Mittelpunkt . (Kants „Metaphysische Erörterung"). Dann tangiert diese Erörterung zwar **nicht**, wie man in Marburg glaubte, den transzendentalen Duktus; sie läßt ihn vielmehr ganz unberührt; aber dann taucht ein ganz neues Problem auf: eben das echte Problem der „Teilhabe". Auch hierauf hat Kant mit der Bestimmung von Raum und Zeit als „Formen der Anschauung" eine Antwort zu geben versucht. Aber wer sieht nicht jetzt, nach der Exposition des totalen Problems (also auch abgesehen von dem Hinblick auf den unglückseligen Strudel psychologistischer und anthropologistischer Konsequenzen, die — wie besonders instruktiv das Beispiel des ehrlich-konsequenten Fr. A. Lange zeigt — von dieser Antwort unmittelbar ausgelöst werden), daß diese Antwort das Problem nur noch einmal ausspricht. Wäre sie eine echte Antwort, dann könnte das Problem der „Teilhabe" mit einem Schlage

so gelöst werden, daß man sagte: die Sphäre des Wesens überhaupt sei die „Form der Anschauung" der Sphäre der Existenz.

Washeit und Genus sind nun nicht minder ideale Identitäten wie die eidetische Singularität und die Region. Die „Teilhabe" endlicher Gegenstände an ihnen ist aber hier so wenig Problem, daß diese vielmehr nur durch jene „möglich" sind [1]). Deshalb ist hier in der Tat Identität „absolut undefinierbar", welche Aussage, nur auf ihre Weise, das Kantische Verbot, die Bedingungen der Gegenständlichkeit selbst wieder zum Gegenstand zu machen, noch einmal ausspricht. *Endliche* Gegenstände sind, was sie sind, nur durch Teilhabe, aber durch eine „Teilhabe", die sich von der oben problematisch aufgestellten auf das tiefste unterscheidet.

Der *ganze* endliche Gegenstand fundiert exemplarisch das wesentlich Geschaute; als ein solcher liegt er also auch der Wesensschau „zugrunde", „geht ihr somit", zeitlich *und auch* unzeitlich genommen, „vorher": auch unzeitlich, weil die ideale Identität der Bestimmtheit eines endlichen Gegenstandes keine aus der Wesensschau heraus erfaßte Bestimmtheit, keine eidetische Singularität also ist. Eidetische Singularitäten sind Prädikate des sich selbst wissenden Wesens; Washeiten sind Prädikate des endlichen von uns erkannten Gegenstandes. Washeiten sind erfahrbar; wir haben sie nur als erfahrene; eidetische Singularitäten dagegen haben wir nur durch absolut apriorische Produktion aus dem Ganzen. Nun weiß das Wesen *sich* aber nur, insofern *wir* von seinem Sichwissen wissen. Anderseits: wir, als selbst endliche existierende Menschen, können von dem Sichwissen des Wesens nur wissen, insofern wir endliche Gegenstände erkennen. Die Bedingungen der Erkenntnis endlicher Gegenstände sind also *indirekt* auch Bedingungen unseres Wissens von dem Sichwissen des Wesens. Nun ist aber ferner die eidetische Singularität die *als Einschränkung* a priori dargestellte Washeit, und insofern sind die Bedingungen endlicher Erkenntnis nicht nur indirekt Bedingungen unseres Wissens von dem Wesen, sondern auch *direkt* Bedingungen des Sichwissens des Wesens selbst. Das

[1]) In dem Vorwort zur 2. Aufl. der „Log. Unters." (Göttingen 1913) sagt Husserl mit einer weitdeutenden Wendung hierüber, daß alle „empirischen Prädikationen" „genau besehen" zu den „okasionellen Bedeutungen" gehören.

Wesen aber weiß sich nur an eidetischen Singularitäten. Nur durch die „Negation" der Washeiten als solcher können diese demnach direkte Bedingungen der Wesenschau werden. Das ist die eine Seite der Wahrheit, daß der Wesensschau ein Sichtigsein von Individuellem zugrunde liegt. Man kann sie auch so formulieren, daß man die Sphäre der Existenz die, nur als negierte mögliche, Bedingung der Möglichkeit der Sphäre des Wesens nennt. Die andere Seite der ganzen Wahrheit, die sich in den Begriff der Existenz als einer Sphäre der „Vereinzelungen" des Wesens ankündigt, und die, abstrakt folgernd und versuchsweise, so skizziert werden könnte, daß, umgekehrt, die Wesenschau die, nur als negierte mögliche, Bedingung der Möglichkeit endlicher Gegenstände ist, liegt für uns noch ganz im Dunkeln. Wir werden auch hier noch nicht versuchen, dem Problem prinzipiell näher zu treten. Die Kritik, die wir zur Sicherstellung der vorgetragenen Auffassung des Begriffs der Intentionalität an der demnächst nun darzustellenden Lehre Husserls üben werden, wird ganz von selbst auf diesen Kernpunkt zurückführen.

Bevor wir jedoch diese Aufgabe angreifen, möge abschließend noch einmal, und zwar in indirekter Argumentation, an einem typischen Beispiel die Problemlage umrissen und beleuchtet werden. Man findet in phänomenologischen Untersuchungen, deren Einsichten sich doch ganz auf die Anschauung gründen wollen, häufig eine sehr eigentümliche Art von Argumentation, die zwar nicht als tragend auftritt, und demgemäß auch nur beiläufig gegeben wird, die aber doch den Phänomenologen, ungesucht, immer wieder in die Feder zu fließen scheint, sich als eine typische auch auf den ersten Blick gibt. Sie tritt immer dann auf, wenn es sich darum handelt, die an einem exemplarischen Beispiel gewonnene Einsicht als eine schrankenlos allgemeingültige auszusprechen. Wir entnehmen ein Beispiel für diese Art von Argumentation der Abhandlung „Motive und Motivation" von A. Pfänder (Münchener Festschrift für Th. Lipps, Leipzig 1911, S. 178). Der inhaltliche Bestandteil des Beispiels interessiert uns hier nicht. Pfänder sagt dort: „Im Erleben erscheint nämlich immer das Ich selbst als der Täter, der den Willensakt vollzieht. Niemals kann der Vollzug eines Willensaktes ein Geschehen sein, das von dem Ich erlitten wird, denn dann wäre das, was stattgefunden

hätte, eben nicht mehr ein Willensakt. Es liegt in der eigentümlichen Natur des Willensaktes begründet, daß er phänomenal nur durch das Ich selbst vollzogen werden kann." (v. u. g.) Abstrakt und formell ist die Lage folgende: in Frage steht, ob einem gewissen x (im Beispiel der Willensakt) ein gewisses Prädikat a (im Beispiel ein „Geschehen, das von dem Ich erlitten wird") zukommen könne oder nicht? Pfänder schließt: käme dem x das Prädikat a zu, dann wäre x nicht mehr x; a kann also dem x nicht zukommen, wofern x nicht zugleich auch non-x sein soll. Formell ist das das vor allem der Mathematik ganz geläufige indirekte Beweisverfahren, das aus dem Nichtstatthaben aller anderen Fälle auf das Statthaben des fraglichen übrig bleibenden Falls geführt wird. Pfänder schließt also: weil x = x und nicht = non-x ist, kann ihm das Prädikat a niemals zukommen. Dieser Schluß ist aber ein offenbar nur unter zwei sich gegenseitig ausschließenden Bedingungen gültiger. Entweder (und das ist unsere Meinung) ist der Satz x = x eine auf intellektualer Anschauung gegründete resultathafte Einsicht. Dann ist die ganze Argumentation zwar „richtig", aber überflüssig und nur beiläufig, ja unter Umständen verwirrend, weil das Wesentliche, das Gegründetsein in der Anschauung, verdeckend. Man kann in diesem Falle den Satz „x = x" auch die wahre Definition des x nennen. „Wahre Definitionen" annehmen heißt soviel wie intellektuale Anschauung für gründend erachten. Der Satz der Identität ist die notwendige Form wahrer Definitionen. Oder: „x = x" ist eben nur eine „Definition". Daß diese Auffassung des fraglichen Phänomens, positiv, eine schlechthin sinnlose ist, darüber kann nur das Erlebnis des produktiven Vollzugs selbst Zeugnis ablegen; wird sie aber, versuchsweise und zu epagogischen Zwecken, zugrunde gelegt, dann ergeben sich lehrreiche, weil typische, Einwände gegen die Argumentation Pfänders. Man wird dann sagen: x sei eben schon als a ausschließend „definiert" worden und unter Zugrundelegung dieser Definition habe allerdings der Schluß Beweiskraft; aber es komme doch gerade darauf an, zu erkennen, welche Prädikate dem x „in Wahrheit" (d. h. an sich selber) zukämen. Was kann der Phänomenologe hierauf antworten? Kann er sich auf den consensus omnium berufen, kraft dessen unter dem Wort „x" ein a Ausschließendes verstanden wird? Offenbar nicht, denn —

mag auch die Berufung auf den consensus in einem, hier nicht mitintendierten, sehr tiefliegenden Sinn einiges Recht haben — schon die bloße Tatsache eines philosophischen Meinungsstreites widerlegt ihn unmittelbar. Kann er sich ferner etwa darauf stützen, daß er an einem „Beispiel" (an einem *für* alle) seine Einsichten gewonnen habe? Aber prinzipiell könnte der Gegner dem entgegenhalten, das Beispiel sei keines für das allgemeine x: bei x verhalte es sich phänomenal so, bei einem anderen Beispiel y (für das intendierte allgemeine x) fehle a nicht; also sei das Fehlen von a eine zufällige Eigenschaft gerade des Beispiels oder mit andern Worten das Beispiel sei eben keines. Worauf aber kann sich der Phänomenologe — wenn nicht auf den Namen und nicht auf das Beispiel — dann noch *berufen*? Auf das Wesen selbst? Aber das will er ja erst erkennen. Gewiß „erschaut" er das Wesen. Aber „sieht" er irgendwo ein Wesen mit dem Zettel „niemals durch a prädizierbar"? Offenbar nicht. Aber trotzdem soll die Intuition *begründende* Kraft haben, ja „eine Rechtsquelle der Erkenntnis" (I. S. 43) sein. Kann aber, so fragen wir prinzipiell, bei so bewandter Sachlage *er* (der Phänomenologe selbst) *sich* auf die Intuition „berufen", *sich* darauf stützen? Das ist offenbar *prinzipiell* unmöglich. *Er* „beruft" *sich* eben *überhaupt nicht*, sondern das Wesen selbst „beruft" sich auf sich selbst oder erkennt sich selbst. Wenn man will, so mag man in dieser Formulierung — vorläufig — nur eine Art bildlicher positiver Ausdrucksweise für eine im Negativen endende Aporie der Analyse sehen, obwohl das keineswegs unsere Meinung ist und obwohl die positive Wahrheit auch in den früheren Kapiteln hinlänglich aufgezeigt wurde. Daß sich intuitive Einsichten nicht „beweisen" lassen, hat seinen *positiven* Grund darin, daß man sie überhaupt nicht, primär, hat, weil sie sich selber haben. Erzwingen läßt sich in geistiger Wechselrede überhaupt nichts, weil der Geist zur Notwendigkeit wesentlich nur durch Freiheit kommen kann; das Unterscheidende in Hinsicht intuitiver Einsichten liegt darin, daß *wir* auch durch Freiheit *nicht* zu ihrer Notwendigkeit kommen können, weil *wir* überhaupt nicht zu ihnen gelangen. Die platonische Aporie, daß man das geistig Gesuchte zugleich wissen und nicht wissen muß, erleidet entsprechend dem Vorgetragenen notwendig eine doppelte Interpretation: faßt man sie, einseitig, nur als

die Aporie des „Problembewußtseins" überhaupt, so bekommt sie zwar einen guten und rationell durchaus auflösbaren Sinn, aber man übersieht dann völlig den rational absolut undurchdringlichen intuitiven Zirkel, den ihre andere Seite aufweist, und der darin besteht, daß wir von etwas wissen wollen und können, von dem wir doch — und dies in für uns einsichtiger Weise — niemals wissen können[1]).

6. „Intentionalität" ist, so lautet unsere Behauptung, das lebendige Sichwissen eines rein seienden Wesens, ist also dessen notwendige Form. Als Form aber ist sie, in wesentlichem Unterschied gegen die formal-ontologische Region bei Husserl, keine „Leerform", sondern eine notwendig gehaltvolle. Dagegen findet sich nun zu Anfang des § 84 der „Ideen", der „die Intentionalität als phänomenologisches Hauptthema" behandelt, eine Bestimmung, die auf den ersten Blick ganz selbstverständlich scheint, die sich aber einem immanenten Durchdenken ihrer als einem toto genere anderen Ideenkreis, einer absolut anderen Denkdynamik angehörig erweist. Sie lautet, wie gesagt, vorerst einleuchtend genug, Intentionalität sei eine „Eigentümlichkeit der Erlebnisse" (v. u. g.). Das überaus Bedenkliche und Fragwürdige dieser Bestimmung wird erst im Laufe der Kritik nach und nach hervortreten können. Die Kritik aber benötigt ein breiteres Fundament, das ihr die folgende gedrängte Darstellung der Philosophie Husserls, so weit sie seinen bisher veröffentlichten Werken zu entnehmen ist, geben soll.

Ein konkretes, individuelles „Erlebnis" ist eine „Vereinzelung" in dem deskriptiv vorläufig hinlänglich klaren Sinn, so z. B. das hic et nunc vollzogene bestimmte Dingphanta-

[1]) Aus dem entwickelten Identitätsverhältnis zwischen dem Begriff des „Wesens" und dem Begriff einer „wahren Definition" empfängt auch ein sonst vielleicht fragwürdig oder zumindest unangemessen klingender Satz des 1. Kap. dieses Abschnitts (o. S. 52) seine rechte Beleuchtung. Wir sagten dort: „Die weiteren Bestimmungen aber müssen aus der Natur des zugrundegelegten Ausgangspunktes, also aus seiner Definition folgen." Gemeint ist hier selbstverständlich der strenge Begriff einer „wahren Definition". Der fragliche „Ausgangspunkt" kann eben deshalb auch nicht im eigentlichen Sinn zugrunde gelegt werden, weil er sich nur selbst zugrunde legen kann und er daher für uns immer nur ein schon lebendig zugrundeliegender ist.

sieren. Die Psychologie, als Erfahrungswissenschaft, macht u. a. die Erlebnisse, insofern sie solche Vereinzelungen sind, zu ihrem Gegenstand. Irgendein Erlebnis im psychologischen Sinn ist Erlebnis „einer Person, eines animalischen Ich" (I. S. 105) und als solches ein Vorkommnis in einem in psychologischer Erfahrung faßbaren menschlichen oder tierischen Bewußtsein. Als solches kann es nun ferner zum Objekt der „eidetischen Psychologie" (I. S. 143) werden, einer Wissenschaft, von der neben Husserl u. a. Pfänder und Moritz Geiger in den „Jahrbüchern" exemplarische Proben geliefert haben. Gegenstand dieser Wissenschaft sind (nach Husserl) die Wesen von Erlebnissen im psychologischen Sinn, also „transzendente Wesen" (I. S. 114): sie sind „transzendent" als Wesen von Transzendentem. Die Transzendenz eines individuellen Erlebnisses ist freilich eine andere als die Transzendenz eines „Dinges". In gewisser Weise entsprechen sich die „Abschattungen" eines Dinges und die Erlebnisse in psychologischem Sinn. Die Abschattungen werden aufgefaßt als Eigenschaften des Dinges, die Erlebnisse als Zuständlichkeiten „eines identischen realen Ichsubjektes, das in ihr seine individuellen realen Eigenschaften bekundet" (I. S. 104). Das, was sich im letzten Fall „bekundet", ist nun eine „leiblich fundierte Einheit", nämlich „die psychophysische Natureinheit Mensch oder Tier". Das Erlebnis insofern es aperzipiert wird als eine solche Zuständlichkeit nennt Husserl (§ 54) „das transzendente psychologische Erlebnis". Sein Wesen ist ein transzendentes Wesen, gehört also nach § 60 nicht in den eigentlichen Bereich der Phänomenologie. In diesen fällt nur „die Wesenssphäre des phänomenologisch gereinigten Bewußtseins" (I. S. 113), und diese ist der Bereich aller „immanenten Wesen". Wie jeder Wesensschau, so liegt auch der Schau der immanenten Wesen ein Sichtigsein individueller Vereinzelungen exemplarisch zugrunde. Die „eidetische Psychologie" geht aus von einem konkreten individuellen Erlebnis einer psychophysischen Natureinheit; die Phänomenologie dagegen von demselben Erlebnis nur mit dem Unterschied, daß sie die „in ihrer Art" transzendente Auffassung dieses Erlebnisses als einer Bewußtseinszuständlichkeit eines empirischen Ichsubjekts ausschaltet. Sie erhält dadurch ein „reines" oder „absolutes" Erlebnis, das im Unterschied zu dem psychologischen Erlebnis auch

das Prädikat „transzendentales" empfängt. „Das ‚reine' Erlebnis ‚liegt' in gewissem Sinne im psychologisch Aperzipierten, in dem Erlebnis als menschlichem Zustand; mit seinem eigenen Wesen nimmt es die Form der Zuständlichkeit und damit die intentionale Beziehung auf Menschen-Ich und Menschen-Leiblichkeit an. Verliert das betreffende Erlebnis, in unserem Beispiel das Gefühl der Freude, diese intentionale Form (und das ist doch denkbar), so erleidet es freilich eine Änderung, aber nur die, daß es sich im reinen Bewußtsein vereinfacht, daß es keine Naturbedeutung mehr hat" (I. S. 104/105). Das reine oder transzendentale Erlebnis ist „notwendig und absolut" (I. S. 105): absolut, als nicht[1]) zurückbezogen auf einen es konstituierenden Erlebniszusammenhang; notwendig, d. h. notwendig seiend gemäß dem durch „immanente Wahrnehmung" sichergestellten Satz: „kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein" (I. S. 86). Das psychologische Erlebnis dagegen ist relativ (auf ein es konstituierendes absolutes Erlebnis), zufällig nach dem Satz: „alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein" (I. S. 86 und 105). (Das psychologische Erlebnis ist zwar kein dingliches, aber ein auf Dinglichkeit fundiertes und infolge der Fundierung an dessen Transzendenz in gewisser Weise Teilnehmendes.) Die psychologischen Erlebnisse bilden für die Erfahrung einen konstituierten zeitlich-räumlichen Zusammenhang. Das empirische Bewußtsein eines empirischen Bewußtseinsträgers ist ein „reales Vorkommnis innerhalb" der Welt (I. S. 103). Die Zeit dieses empirischen Bewußtseins ist daher die „objektive" oder „kosmische" Zeit (I. S. 161). Sie ist meßbar. Streicht man nun im Übergang zum transzendentalen Erlebnis die „apperzeptive ‚Anknüpfung' (was freilich ein Bild ist) an die materielle Welt" (I. S. 162) (d. h. die Auffassung des Erlebnisses als Zustands), so soll zurückbleiben: 1. ein absoluter Erlebniszusammenhang oder „Erlebnisstrom", dessen Einheit eine solche von individuellen Erlebnissen ist, welche nun aber transzendentale absolute Erlebnisse sind. 2. ein „reines Ich" (I. S. 109 und 159), das sehr vorläufig so abgegrenzt werden kann: es ist nicht das empirische Subjekt, dessen Erlebnisse

[1]) Zu berücksichtigen ist bei dieser Bestimmung allerdings noch eine Stelle I. S. 163, gemäß welcher auch das „transzendentale Absolute . . . in Wahrheit nicht das Letzte" ist.

die psychologischen Erlebnisse sind; es ist also keine psychophysische, sondern eine rein psychische (psychisch hier lediglich im Sinne von bewußtseinsmäßig) Identität. Es ist das die aktartigen Erlebnisse Vollziehende und das durch den Vollzug Konstituierte Erblickende. (I. S. 199) Da der absolute Erlebnisstrom ein Strom von individuellen Erlebnissen (cogitationes im weiten Sinn des Descartes) ist, so ist auch das reine Ich ein „für jeden Erlebnisstrom ... prinzipiell verschiedenes" (v. u. g.); 3. die „phänomenologische Zeit" als „eine Erlebnisse mit Erlebnissen verbindende notwendige Form." (I. S. 163) Sie gehört „wesensmäßig zum Erlebnis als solchem" und ist „durch keinen Sonnenstand, durch keine Uhr, durch keine physischen Mittel zu messen und überhaupt nicht zu messen" (I. S. 162). Die phänomenologische Zeit gehört dem Erlebnis als solchem an; sie ist in gewisser Weise reelles Moment, so wie die hyletischen Empfindungsdaten „reell" sind. Zugleich und im Unterschied von diesen ist sie freilich eine formale Realität. Wie nun zwischen den sensuellen Empfindungen, als reellen Bewußtseinsdaten, und den auf Grund ihrer sich darstellenden Eigenschaften transzendenter Dingrealitäten (Empfindungsfarbe und Dingfarbe) unterschieden werden muß, so auch zwischen phänomenologischer und kosmischer Zeit. Da aber die Zeit überhaupt etwas Formales ist, so ist sie besser zu vergleichen mit dem Raum, der der phänomenologischen Betrachtung ebenfalls zerfällt in eine Art von bewußtseinsimmanenter „Ausbreitung" und objektiver räumlicher „Ausdehnung" (I. S. 162). Der objektive kosmische Raum als noematisches Moment „bekundet sich" in der visuellen Ausbreitung und ähnlich bekundet sich auch die kosmische Zeit in der phänomenologischen[1]). Zeit und Raum als noetische Bewußtseinsrealitäten stehen noch in einer weiteren, von Husserl überaus geistvoll

---

[1]) Über die „Analogien" zwischen beiden vgl. I. S. 162: „Im übrigen soll nicht etwa gesagt werden, daß die Art, wie kosmische Zeit sich in der phänomenologischen bekundet, genau dieselbe sei, wie diejenige, in welcher andere, sachliche Wesensmomente der Welt sich phänomenologisch darstellen. Sicher ist das Sichdarstellen von Farben und sonstigen sinnlichen Dingqualitäten (in entsprechenden Sinnesdaten der Sinnesfelder) wesentlich andersartig und wieder andersartig das Sichabschatten dinglicher Raumgestalten in den Ausbreitungsformen innerhalb der Empfindungsdaten. Aber in dem oben Ausgeführten besteht überall Gemeinsamkeit."

herausgeschälten Analogie. I. S. 229 sagt er: „Das ursprüngliche Zeitbewußtsein selbst fungiert wie ein Wahrnehmungsbewußtsein" (vgl. dazu auch I. S. 83 und 84). Die Analogie beruht darauf, daß beide eine gewisse Art von möglichen Wahrnehmungen bedingen und notwendig mit sich führen. Ein wahrgenommenes Raumding hat immer eine Art von Hintergrund, der nicht beachtet zu sein braucht, ja der in weiterem Sinn nicht einmal sinnlich vertreten zu sein braucht. Es besteht nun die wesentliche Möglichkeit zu einem solchen, aktuell gar nicht sinnlich vertretenen Ding durch eine Reihe möglicher, und zwar kontinuierlich-einstimmiger „motivierter" Wahrnehmungsreihen hindurch zu gelangen, derart, daß es nun selbst erfaßt wird. Der absolute zeitliche Erlebnisstrom ist ein ähnlich zusammenhängendes Feld notwendig möglicher (hier aber immanenter) Wahrnehmungen. Es besteht die wesentliche Möglichkeit, jederzeit durch eine reflektive Blickwendung beliebige Erlebnisse in ihm leibhaft zu erfassen. In dieser Hinsicht kann man den Erlebnisstrom ebenfalls als eine Art von Hintergrund bezeichnen, der als Hintergrund „prinzipiell wahrnehmbar" (S. 84) ist. Das ist nun freilich „nur" eine Analogie, wie Husserl scharf hervorhebt; die Unterschiede sind offenbar sehr groß; aber immerhin präsentiert sie sich als ein in einem tieferen Sinn vielleicht Bedeutungsvolles. Der i n d i v i d u e l l e, a b s o l u t e, e i n h e i t l i c h e Erlebnisstrom ist „die Urform des Bewußtseins" (I. S. 166). Hören wir über ihn noch einmal Husserl selbst: „E i n reines Ich — e i n nach allen drei Dimensionen erfüllter, in dieser Erfüllung wesentlich zusammenhängender, sich in seiner inhaltlichen Kontinuität fordernder Erlebnisstrom: sind notwendige Korrelate" (S. 165). Das immanente Zeitbewußtsein ist eine Einheit, die auch (l. c. S. 246) „Ursynthese" genannt wird. „Bei passender reflektiver Einstellung" (S. 245) zeigt sie sich als e i n e Noese mit e i n e m Noema, nämlich mit „der erfüllten Erlebnisdauer" (S. 245), welche Einheit fundiert ist in den unendlich vielen Einheiten der Noesen und Noemen der einzelnen Erlebnisse e i n e s einheitlichen Erlebnisstromes. Jede solche Reflexion, also auch die die Einheit des immanenten Zeitbewußtseins gebende, gehört aber selbst wieder als aktuelles Erlebnis in die Einheit desselben Erlebnisstromes hinein, welches Erlebnis wiederum wesensmöglich in der Reflexion erfaßt werden kann u n d s o

fort. Daher sagt Husserl (l. c. S. 166): „Im kontinuierlichen Fortgang von Erfassung zu Erfassung erfassen wir nun .... in gewisser Weise auch den Erlebnisstrom als Einheit, aber in der Weise einer Idee im Kantischen Sinne." („Idee" ist hier ein neu auftretender Begriff, den erst die „Ideen" kennen; in den „Logischen Untersuchungen" fehlt er noch oder vielmehr heißt dort zuweilen „Idee" das in den „Ideen" mit „Eidos" oder „Wesen" Bezeichnete. Der „Idee" ordnet Husserl dann korrelativ (l. c. S. 312) die „Ideation" zu und behauptet, sie sei „der phänomenologisch geklärte Begriff von Kants reiner Anschauung" [S. 312]). Eine Idee, in diesem neuen Sinn, wird erfaßt bei der Erschauung von zweierlei: 1. einer prinzipiellen Endlosigkeit, Unabgeschlossenheit gewisser Gegenstandsauffassungen: der Erlebnisstrom z. B. „kann nicht anfangen und enden" (l. c. S. 163); und da er notwendig erfüllt sein muß (S. 164), so ist auch die Totalität aller ihn füllenden Erlebnisse prinzipiell nicht gebbar; die Totalität immanenter Wahrnehmungen ist selbst ein Transzendentes. Ähnlich, wenn auch wiederum sehr viel anders, verhält es sich mit der Totalität transzendenter Wahrnehmungen, denn es liegt hier schon unmittelbar im Wesen solcher, daß sie das Wahrgenommene niemals adäquat und total geben; 2. einer, trotz der prinzipiellen Unabgeschlossenheit, doch jederzeit wesensmöglichen Wahrnehmbarkeit. Beides zusammengenommen ergibt die Einheit als „Idee". Die Analogie zwischen der Idee des Dings und der Idee des individuellen Erlebnisstroms hängt zusammen mit der oben berührten Analogie zwischen der Wahrnehmbarkeit des unwahrgenommenen Erlebnisses und der der unwahrgenommenen dinglichen Realität. Die „Ursynthese" des transzendentalen absoluten Erlebnisstromes ist nun aber „in Wahrheit nicht das Letzte", sondern eben selbst wieder Synthese, also „etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat" (l. c. S. 163). Das Bewußtsein, welches der absolute Erlebnisstrom ist, ist selbst ein konstituiertes Bewußtsein, und zwar konstituiert von einem anderen Bewußtsein (l. c. S. 171), über welches letzte und wahrhaft absolute aus den von Husserl bisher allgemein zugänglich gemachten Schriften kein unmittelbarer Aufschluß zu gewinnen ist. Wir beschränken uns für

unsere Untersuchung auf das von ihm über diesen Gegenstand explizit Dargelegte. Immerhin genügen aber — nach Husserl — die im vorstehenden summarisch reproduzierten Lehren, um „vernunftgemäß" ein „theologisches Prinzip" zu supponieren. Die innere Einstimmigkeit der Noemen und Noemata innerhalb eines einzelnen transzendentalen Erlebnisstroms, sowie die äußere Übereinstimmung der Erlebnisströme verschiedener reiner Ich, die jeder Eine allen gemeinsame „Welt" konstituieren, verraten eine „immanente Teleologie". Das ihr gemäß zu supponierende theologische Prinzip kann dann „aus Wesensgründen nicht als eine Transzendenz im Sinne der Welt angenommen werden; denn das wäre, wie sich aus unseren Feststellungen im voraus mit Evidenz ergibt, ein widersinniger Zirkel. Im Absoluten selbst und in rein absoluter Betrachtung muß das ordnende Prinzip des Absoluten gefunden werden. Mit anderen Worten, da ein mundaner Gott evident unmöglich ist, und da andererseits die Immanenz Gottes im absoluten Bewußtsein nicht als Immanenz im Sinne des Seins als Erlebnis gefaßt werden kann (was nicht minder widersinnig wäre), so muß es im absoluten Bewußtseinsstrom und seinen Unendlichkeiten andere Weisen der Bekundung von Transzendenzen geben, als es die Konstitution von dinglichen Realitäten als Einheiten einstimmiger Erscheinungen ist; und es müssen schließlich auch intuitive Bekundungen sein, denen sich theoretisches Denken anpassen, und dem vernunftgemäß folgend, es einheitliches Walten des supponierten theologischen Prinzips zum Verständnis bringen könnte." — Das „Reich des transzendentalen Bewußtseins" ist somit für Husserl keineswegs das Reich des reinen Seins in unserem Sinne, sondern etwas ganz anderes, nicht unmittelbar im Gegensatz zu diesem Aussprechbares. Er sagt von ihm I. S. 141: „Es ist die Urkategorie des Seins überhaupt (oder in unserer Rede die Urregion), in der alle anderen Seinsregionen wurzeln, auf die sie ihrem Wesen nach bezogen, von der sie daher wesensmäßig alle abhängig sind. Die Kategorienlehre muß durchaus von dieser radikalsten aller Seinsunterscheidungen — Sein als Bewußtsein und Sein als sich im Bewußtsein ‚bekundendes' ‚transzendentes' Sein — ausgehen" (v. u. g.). Die Sphären, zwischen welchen die radikale Kluft aufgerissen wird, sind: hier ein in „immanenter Wahrnehmung" erfaßtes Sein des

Bewußtseins selbst, dort ein in „transzendenter Wahrnehmung“ (l. c. § 38) gegebenes, bloß in der und durch die Intention gegebenes transzendentes Sein. In den Wesen beider liegt es, daß jene ihren Gegenstand adäquat, diese inadäquat gibt. Der Gegensatz von adäquater und inadäquater Wahrnehmung wird als der „echte“. d. h. als der „im reinen phänomenologischen Wesen solcher Erlebnisse“ („Log. Unters.“ II². S. 355) gründende bezeichnet. Deshalb wünscht Husserl diese Termini gegenüber den bekannteren, „innere“ und „äußere“ Wahrnehmung, zu bevorzugen. Der phänomenologische Blick erkennt nämlich nicht nur den einfachen Unterschied zwischen den Terminipaaren, sondern darüber hinaus noch das Wesentlichste, „daß adäquate Wahrnehmung *nur* ‚innere‘ Wahrnehmung sein, daß sie nur auf gleichzeitig mit ihr gegebene, mit ihr zu Einem Bewußtsein gehörige Erlebnisse gehen *kann* (v. u. g.), und zwar gilt das . . . . nur für Erlebnisse in rein phänomenologischem Sinn“ (Log. Unters. II² 355 . . . Erlebnisse „in rein phänomenologischem Sinn“ sind die „transzendentalen“ Erlebnisse im Unterschied zu den psychologischen Erlebnissen). *Wenn* nun eine reflektive Intentio ein leibhaft gegebenes Erlebnis trifft, so kann dieses *nicht nicht sein*; ist dagegen in einer nichtreflektiven Intentio ein „Ding“ leibhaft gegenwärtig, so kann ein solches, unbeschadet seiner leibhaften Selbstgegebenheit, *auch nicht sein*. An dem Sein der „gesamten natürlichen Welt“ (I. S. 87) ist ein Zweifel weder wider- noch unsinnig, sondern denkbar: die Möglichkeit ihres Nichtseins ist „als prinzipielle, niemals ausgeschlossen“ (S. 87); an dem Sein des Bewußtseins selbst dagegen ist, *wenn* es selbst gewärtig ist, ein Zweifel unmöglich, undenkbar. Wir betonen noch einmal: *wenn* es gegeben ist, dann *ist* es *notwendig*. Diese Notwendigkeit ist sehr rätselhaft: sie ist „die Notwendigkeit eines Faktums“ (S. 86), „die so heißt, weil ein Wesensgesetz am Faktum, und zwar hier an seinem Dasein als solchem, beteiligt ist“. Es liegt im Wesen des immanent Wahrgenommenen, daß es *ist*; das einzelne immanent Wahrgenommene ist daher notwendig. Damit ist dann in der Tat die Besinnung „auf einen Höhepunkt gediehen“, denn es eröffnet sich eine Einsicht in „die prinzipielle Ablösbarkeit der gesamten natürlichen Welt von der Domäne des Bewußtseins, der Seinssphäre der Erlebnisse . . .“ (S. 87): jene ist nun in voller Allgemeinheit als

zufällig und relativ, diese als notwendig und absolut charakterisiert. Und nun kehren wir zum Ausgangspunkt zurück: zu der Bestimmung der Intentionalität als einer „Eigentümlichkeit der Erlebnisse". Durch die Ausschaltungen war gewissermaßen die ganze Welt verschwunden; jetzt taucht sie, kraft der „Eigentümlichkeit der Erlebnisse", intentionale zu sein, wieder empor: als noematisches Korrelat des transzendentalen Bewußtseins. Alles „Natürliche" (natura creata), insofern es als noematisches Korrelat betrachtet wird, wird phänomenologisch betrachtet. „Es gibt in dieser Art mächtige Domänen phänomenologischer Forschung, auf die man, von der Idee des Erlebnisses ausgehend, gar nicht gefaßt ist" (I. S. 142). „Die Ausschaltung hat zugleich den Charakter einer umwertenden Vorzeichenänderung, und mit dieser ordnet sich das Umgewertete wieder der phänomenologischen Sphäre ein. Bildlich gesprochen: Das Eingeklammerte ist nicht von der phänomenologischen Tafel weggewischt, sondern eben nur eingeklammert und dadurch mit einem Index versehen. Mit diesem aber ist es im Hauptthema der Forschung" (S. 142). So weit Husserl.

Drei wesentliche Denkmotive sind in dem kunstvollen und komplizierten Bau der vorgetragenen Philosophie zu einer Einheit gefügt worden. Das erste ist der schon von uns kritisch geprüfte Gedanke, daß das Wesen das Wesen der Existenz sei. Dieser Gedanke beherrscht den ersten Abschnitt der „Ideen"; er wird dort auch ausgesprochen, aber es kommt nicht zum Bewußtsein, daß und inwiefern er ganz und gar nicht selbstverständlich ist. Der zweite Abschnitt sodann führt mit seiner radikalen Trennung zwischen dem Sein des Bewußtseins selbst und dem transzendenten, sich im Bewußtsein nur „bekundenden" Sein das zweite wesentliche und die weitere Ausgestaltung der Lehre im tiefsten modifizierende Element ein. Kann man hinsichtlich der Urheberschaft des ersten Motivs nur Husserl selbst namhaft machen — wie er denn überhaupt im eigentlich fruchtbaren Kern, der die Wesensschau ist und bleibt, von überwältigender Ursprünglichkeit ist, weit hinausgehend über Bolzano, Brentano oder Meinong, von denen er durch einen qualitativen Sprung getrennt ist; ein Urteil, welches auch durch die spekulative Natur seiner Konzeption nicht tangiert wird — so nimmt er mit der Statuierung des zweiten

Motivs eine alte, von Augustin über Descartes mit vielen Zwischengliedern bis zu Dilthey und Bergson reichende Tradition wieder auf: er versucht, mit Hilfe der an sich unbestreitbaren adäquaten Wahrnehmbarkeit der Erlebnisse zu einem absolut Seienden von psychischer (nicht psychologischer) Ordnung durchzustoßen. Nun wurzeln aber alle übrigen Seinssphären in dem Ursein des Bewußtseins, in dem Sein oder, wie Husserl auch sagt, in der Existenz der transzendentalen Noesen. Transzendentes Sein jeglicher Art ist also „wesensmäßig .... abhängig" von dem noetischen Ursein. Die nähere Bestimmung nun dieser wesensmäßigen Abhängigkeit hat der dritte, den Aufbau tragende Gedanke zu leisten: der Begriff des Transzendentalen, der dem Zusammenhang entsprechend bei Husserl in den Begriff eines „transzendentalen Erlebnisses" umgedeutet wird. Die wesensmäßige Abhängigkeit der übrigen Seinssphären wird positiv bestimmt als die „Konstitution" alles transzendenten Seins durch transzendentale Erlebnisse. So vermag das System — anscheinend — auch den großen Gedanken Kants in seinen magischen Kreis zu bannen und rechtfertigt damit in gewisser Weise die jüngst mehrfach ausgesprochene Meinung derjenigen, die in der Phänomenologie eine dritte Art von Neukantianismus zu erkennen glauben. Vorzüglich der vierte Abschnitt der „Ideen" (man vergleiche aber auch schon den dritten Abschnitt von § 86 an) ist der Durchführung dieses dritten Motivs, den sog. „funktionellen Prolemen" (I. S. 176), gewidmet. Alles transzendente Sein, auch das der naturhaft apperzipierten Erlebnisse, ist, weil als bloß zufällig erkannt, vernichtet. Es liegt aber im Wesen des Urseins, intentional bezogen zu sein: das Ursein „in Tätigkeit gedacht"[1]) ist das funktionierende, konstituierende und eben deshalb das „transzendentale" erlebnishafte Sein.

---

[1]) Wenn Husserl sich, wie schon erwähnt, bei der Bestimmung intentionaler Erlebnisse als „Akte" gegen die „Mythologie der Tätigkeiten" verwahrt, so ist nun doch, angesichts der anderen Bestimmung, daß sie transzendentale seien („Noesen" sollen das Stoffliche „beseelen" und dadurch „Bewußtsein von Etwas ... zustande bringen"; vgl. I. S. 176) die prinzipielle Frage zu stellen: inwiefern denn überhaupt in dieser Situation die Akte vor der „Mythologie" gerettet werden können? Husserl antwortet mit einer interessanten und ebenfalls prinzipiellen Wendung: er sagt: „Die ‚Mythologie der Tätigkeiten' lehnen auch wir ab; nicht als psychische Betätigungen, sondern als

Die Umdeutung der Intentionalität innerhalb des Wesens in den Gedanken eines konstituierende Dignität besitzenden Erlebnisstromes ist vermittelt durch den im zweiten Abschnitt versuchten intuitiven Aufweis der „transzendentalen Erlebnisse" als notwendig und absolut seiender; er wird daher für eine Kritik im Mittelpunkt des Interesses stehen müssen. Soviel ist von hier aus schon zu übersehen, daß es *diese* Ausdeutung ist, aus welcher rückwirkend die Verwechselung von eidetischer Singularität und Washeit neue Unterstützung empfängt: Denn Husserl erfaßt nun eben auch die Intentionalität selbst *lediglich* als Washeit, also als eine „Eigentümlichkeit der Erlebnisse". So erhält er eidetische Urteile folgender Art: „Ähnlich wie die Wahrnehmung hat *jedes* intentionale Erlebnis — eben das macht das Grundstück der Intentionalität aus — sein ‚intentionales Objekt', d. i. seinen gegenständlichen Sinn" (I. S. 185).

Verweilen wir noch einen Augenblick bei dieser Einsicht. Sie ist, wie jede absolute Wesenseinsicht, exemplarisch fundiert in dem Sichtigsein eines individuellen Erlebnisses. Es kommt nun doch für Husserl schlechthin alles darauf an, daß er die intentionale Beziehung auf ein Objekt als eine jeglicher bloßen Faktizität enthobene darzutun vermag. Dies ist aber prinzipiell *nur so möglich*, daß das fragliche Moment innerhalb der überfaktischen, weil auf der Negation der Faktizität *gründenden* Sphäre selbst aufgezeigt wird. Die intentionale Beziehung ist nun — primär[1] — keine Washeit; sie ist aber ebensowenig

intentionale Erlebnisse *definieren* (v. u. g.) wir die ‚Akte'" (Log. Unters. II S. 379 Anm.). Diese Antwort ist aber zweideutig und überdies in beiden möglichen Fällen unzureichend: Entweder ist die Definition eine „bloße", also willkürliche; es versteht sich jedoch von selbst, daß das weder die Meinung Husserl trifft, noch auch einen sachlich relevanten Ausweg bedeutet. Oder unter „Definition" ist hier eine „wahre" (vgl. o. S. 325) zu verstehen; dann spricht sie nur die absolute Wesenseinsicht aus, daß jedes Erlebnis intentional bezogen ist, daß also Noesis und Noema Momente sind: dann kann aber von einer prinzipiellen Ablösbarkeit der Sphäre der Bewußtseinsnoesen von den in ihr sich bekundenden transzendenten Welten nicht gesprochen werden: damit fällt aber auch unmittelbar die Umdeutung ins Transzendentale.

[1]) Der Sinn dieser Bestimmung findet erst im letzten Abschnitt unserer Untersuchung durch das Prinzip der „Verschränkung" Verdeutlichung und Begründung.

eine eidetische Singularität, sondern die notwendige Form, in und vermittelst welcher das Ganze des Wesens sich an und in eidetischen Singularitäten erkennt. Sie ist zwar eine „Eigentümlichkeit der Erlebnisse"; aber als solche ist sie genau so lang noch eine bloße Faktizität, bis das reine Sein des Wesens sich als das zugleich auch das Was der Existenz Beherrschende gezeigt hat. Die durch die Phänomenologie — letzthin mit bestem Recht — eingebürgerte Wendung: „es liegt im Wesen von X, daß . . ." (also z. B. es liegt im Wesen eines Erlebnisses, daß es ein intentionales Objekt hat) kann hier, streng genommen, noch nicht angewandt werden, weil das X, in dessen Wesen etwas liegen soll, hier noch immer nur das Wesen selbst ist. So verkehrt sich z. B. ja auch in der gegenwärtigen Darlegung der Ausdruck: „das Wesen des Erlebnisses" unmittelbar in den ganz anderen: das Wesen „Erlebnis". Auf dem Standpunkt, auf dem wir gegenwärtig noch stehen, sind alle Wesensbestimmungen, insofern sie Bestimmungen des Wesens eines Individuellen sein wollen, vielmehr nur faktische Gegebenheiten und als solche der kritischen Fragestellung unentrinnbar unterworfen. Das ist nicht der Standpunkt der Wahrheit, wohl aber eine notwendige Stufe auf dem Wege zu ihm hin.

Innerhalb eines konkreten Bewußtseins von etwas lassen sich sehr wohl Noesis und Noema voneinander abheben; aber wenn die Behauptung vorhergeht, der Erlebnisstrom sei das Absolute, das auch eine Weltvernichtung überdauere, so ist die Forderung nur billig, daß auch etwas über die Noesis ausgesagt werde nicht nur unter momentaner Abstraktion von ihrem Noema, sondern unter dem Gesichtspunkt, daß sie nun auch wirklich allein existiert. Ein jeder Versuch aber zu diesem Unternehmen endet notwendig bei einer kruden Verdinglichung des Bewußtseins und weiter des Geistes. Der Geist ist wesentlich bei sich und hat deshalb keine bloßen „Eigentümlichkeiten"; Steine z. B. dagegen „haben" eine ihnen eigentümliche Farbe usw. Man macht das Bewußtsein auch dann schon zu einem Ding, wenn man es lediglich als ein ruhendes X auffaßt, das Eigenschaften „hat"; die Monade des Leibniz kann vorzüglich hier zum Beispiel dienen. Es hat einen sehr guten Sinn, wenn Natorp an einer von Husserl zitierten Stelle (Log. Unters. II S. 380; Natorp bezieht sich

dort auf das Beispiel eines gehörten Tones) sagt: „Sein Dasein für mich, dies ist mein Bewußtsein von ihm. Wer sein Bewußtsein noch sonst irgendwie zu ertappen vermag als im Dasein eines Inhalts für ihn, dem kann ich es . . . nicht nachtun.“ Husserl antwortet ihm durch den schlichten Aufweis der Noese: gewiß eine gute Antwort, die aber den eigentlichen Differenzpunkt nicht trifft: Natorp fingiert offenbar einen Gegner, der das Bewußtsein reell zerreißt in ein Bewußtes und in ein Etwas, das nun auch noch, ja jetzt erst vorzüglich, Bewußtsein sein soll. Husserl dagegen zeigt, daß sich an einem totalen konkreten Erlebnis Noese und Noema voneinander scharf abheben lassen, zerreißt also hier nicht reell. Einerseits zerreißt denn auch Husserl, wie schon eingangs belegt wurde (Noesis und Noema sind ihm Unselbständige), keineswegs die beiden Pole, andererseits tut er es doch und zwar eben durch den Aufweis absolut seiender transzendentaler Erlebnisse. Man ist in der Tat nach dem Studium der ersten 140 Seiten der Ideen „gar nicht gefaßt“ (S. 142) auf die großen Sphären phänomenologischer Forschung, und wenn sie nun auf einmal am Faden der Intentionalität wieder heraufkommen, so befällt den Leser der — begründete — Verdacht, einer Art von Taschenspielerkunststück beizuwohnen. Wenn freilich die Erlebnisse, als transzendentale Noesen genommen, absolut seiende wären, so würde dies Urteil unberechtigt sein; aber eine Nachprüfung der von Husserl zur Sicherstellung dieses Anspruchs im Anschluß an Descartes durchgeführten Zweifelsbetrachtung wird zeigen, daß sie dies Prädikat nicht verdienen.

Orientieren wir uns an einem Beispiel: ich erblicke jetzt, in diesem Augenblick, dort irgendwo im Raume einen Menschen oder ein Ding. Dieser vorausgesetzten Situation gegenüber lassen sich nun eine an sich beliebige Anzahl evidenter Urteile fällen, so z. B. dies: dort steht ein Mensch leibhaft vor mir; oder das andere korrelative: ich sehe vor mir einen Menschen stehen. Insofern diese Aussagen nur einem anschaulichen Fundament eindeutigen Ausdruck verleihen wollen, können beide nicht bezweifelt werden; ihr Sinn erschöpft sich dann beide Male in der Intention der Deckung zwischen anschaulicher Grundlage und signitivem Bedeuten: wir intendieren dann ein Identisches zugleich in doppelter Weise: anschauend

als ein Angeschautes und bedeutend als ein Bedeutetes. Das Phänomen der „Deckung“ und in eins damit die Identität des Identischen mögen wie immer voll der dunkelsten Probleme sein: insofern die Urteile keinen weiteren theoretischen Anspruch erheben als den, Resultate des Strebens nach Deckung zu sein, unterliegen sie keinem Zweifel mehr. An ihnen zweifeln hieße in diesem Fall behaupten, daß ich das nicht sehe, was ich doch sehe; daß ich das nicht meine, was ich doch meine. Die Korrelativität beider Urteile ergibt sich weiterhin als letzthin Identität seiend. Es besteht nur ein Unterschied in der Richtung Eines Bemerkens zwischen den Aussagen: dort steht ein Mensch leibhaft vor mir und: ich sehe vor mir einen Menschen stehen. Beide Urteile zeichnen nur, das eine nach der noetischen, das andere nach der noematischen Seite hin, das Eine Faktum meines Erblickens nach.

Vielleicht jedoch täusche ich mich? Vielleicht steht dort kein Mensch, sondern etwa ein Baum, der nur den Eindruck erweckt, als stehe dort ein Mensch? Allein notwendig möglicher Weise kann dieser Zweifel behoben werden, indem ich etwa auf das Erscheinende zugehe; und, wenn mir das verwehrt ist, so kann ich mich eines näher bestimmenden Urteils enthalten, kann einsehen, daß zufällige Umstände in diesem Fall das Fällen eines solchen Urteils nicht gestatten. Ist aber bei einer transzendenten Wahrnehmung die volle Evidenz des leibhaft-Dastehens überhaupt erreichbar? Der Mensch oder ein Ding geben sich doch prinzipiell nur in „Abschattungen“, niemals total? Gewiß, aber er erscheint doch jetzt in dieser einen Abschattung als ein leibhaft Dastehendes; das eine erscheinende Etwas ist doch, auch und gerade nach Husserl, die Idee und nicht die Summe der Abschattungen. Ich täusche mich möglicherweise in der näheren Bestimmung des Erscheinenden, wenn ich urteile: dort steht ein Mensch; berücksichtige ich aber die einsichtige Möglichkeit dieser Fehlbestimmungen und beschränke ich mich auf das Urteil: dort steht ein Etwas leibhaft vor mir, dann kann ich mich nicht täuschen. Das Entsprechende gilt, schon gemäß der Einheitlichkeit des reell untrennbaren Erlebnisphänomens, für das Erblicken. Auch mein Erblicken erfasse ich mit Evidenz. Zwar sind die intendierten Objekte und korrelativ die Intentionen sehr verschieden: Das Erblicken des Etwas ist nicht

in Abschattungen gegeben; aber deshalb ist die Evidenz des: dort erscheint Etwas um nichts geringer als die andere: ich erblicke es. Das intendierte Immanente ist in anderer Weise gegeben als das intendierte Transzendente, aber es ist nicht „wirklicher", es hat nicht „mehr" Existenz als dieses: ein Ton ist auch nicht grüner als ein Grün. Genauer gesprochen ist aber von Existenz bis jetzt überhaupt noch keine Rede gewesen.

Das Problem der Existenz tritt erst mit dieser weiteren Zweifelsfrage in Sicht: vielleicht halluziniere oder träume ich? Diese Frage ist sinnvoll; aber weshalb und inwiefern? Gesetzt nun den Fall, daß es so wäre, so würde die Aussage: dort steht ein Ding leibhaft vor mir, noch immer zu Recht bestehen; zugleich freilich würde dann das Erblickte nicht „wirklich" da sein, nicht wahrhaft existieren. Anderseits würde ich es „wirklich" wahrnehmen, d. h. mein Wahrnehmen würde, als ein individuelles Ereignis in der Zeit, wahrhaft existieren; mein Wahrnehmen würde also durch die bloß fiktive Seinsweise des Wahrgenommenen den Charakter eines reell Daseienden keineswegs verlieren. Auch wenn das Wahrgenommene „in Wahrheit" gar nicht da ist, so existiert doch mein Wahrnehmen seiner. Der Satz: mein Erblicken ist, scheint von einer tieferen Gewißheit begleitet zu sein als der Satz: dort ist Etwas. Es ist prinzipiell denkbar, daß das leibhaft dastehende Etwas nicht existiert; es scheint zugleich prinzipiell undenkbar, daß sein Erblicken nicht existiert. Ja Husserl gründet hierauf den Satz, daß das Wahrnehmen allein echte Existenz hat, daß es allein in einem letzten und eigentlichen Sinne ist.

Jedoch, was meine ich denn, wenn ich sage, das Erblickte stehe zwar leibhaft vor mir, sei aber nicht wirklich da, existiere nicht? Offenbar unterscheide ich in diesem Fall die beiden Bedeutungen „leibhaft dastehen" und „existieren". Was bedeutet hier „existieren", was allein kann es in diesem Fall — wofern die Zweifelsfrage sinnvoll bleiben soll — bedeuten? Offenbar folgendes: Dort ist zwar Etwas leibhaft für mich da; wesentlich möglicherweise ist es aber auch nur für mich da; und das heißt eben: möglicherweise halluziniere oder träume ich; „wirklich dasein" (in bezug auf ein nur transzendent Wahrnehmbares) bedeutet dagegen im

Unterschied gegen „leibhaft vor mir stehen“ gewissermaßen „leibhaft dastehen für alle“, also objektives transzendentes Sein, Darinstehen des Etwas in der „kosmischen Zeit“ und im kosmischen Einen Raum. Dies letztere kann nun allerdings bezweifelt werden, das „leibhaft Gegebensein für mich“ dagegen nicht. Was ergibt sich nun daraus für die Vorzugsbewertung des immanenten Seins? Ist die Existenz[1]) der Erlebnisse ebenfalls ein objektives Sein-für-Alle, so daß auch ihnen gegenüber die Scheidung gemacht werden kann zwischen dem berechtigten Zweifel an ihrer Existenz und dem unvollziehbaren anderen Zweifel an ihrem leibhaften Gegebensein? Oder ist das Sein der Erlebnisse von so eigener Art, daß sie in Wahrheit „sein“ können, ohne deshalb zu existieren? Anders gefragt: „Sind“ die Erlebnisse noch, im Unterschied gegen die „Dinge“, wenn man ihren Existenzcharakter einklammert? Husserl bejaht die Frage. Nach ihm hat die Einklammerung ein verschiedenes Resultat, je nach der Art des Eingeklammerten: ist dieses eine transzendente Realität, so ist das Resultierende ein transzendentes Wesen; ist es ein Erlebnis, so ergibt sich ein immanentes Wesen, das nun aber, im Unterschied gegen die transzendenten Wesen, den großen Vorzug haben soll, allein in einem eigentlichen Sinn zu sein. Der Einklammerung wird dadurch, insofern sie eine solche

---

[1]) Unter „Existenz“ verstehen wir stets zeitliches oder zeitlich-räumliches Dasein. Der Sprachgebrauch Husserls ist anders, insofern er — wahrscheinlich, man kann es nur erschließen — „Existenz“ mit „Sein überhaupt“ synonym gebraucht; so wurde oben schon angemerkt, daß er das „Ursein“ der transzendentalen Erlebnisse öfters auch „Existenz“ nennt; in diese Richtung weist auch der andere oben erwähnte Begriff „eidetische Existenz“. Was wir „Existenz“ nennen, bezeichnet er im allgemeinen mit „transzendentes Sein“, unter welchem Oberbegriff dann sowohl das eigentliche transzendente Sein der Dinge als auch das nur „in gewisser Weise“ transzendente Sein der als Zustände apperzipierten, psychologischen Erlebnisse fallen. Dem Gegensatzpaar „transzendentes und immanentes Sein“ entspricht noch das andere: „Sein als Bewußtsein und Sein als Realität“ (I § 42). Die als psychologische Fakta apperzipierten Erlebnisse müßten also wohl gemäß dieser Unterscheidung zu den Realitäten und nicht zum „Sein als Bewußtsein“ gerechnet werden. Die Beachtung dieser terminologischen Unterschiede ist selbstverständlich conditio sine qua non; mit ihr jedoch im Verein ist ein Durchstoßen zu der Schicht der eigentlich sachlichen Differenzen sehr wohl möglich.

von Erlebnissen ist, noch eine ganz neue Funktion zuerteilt: Jede Einklammerung setzt die Daseinsthesis außer Aktion und erhält eben dadurch, nach Husserl, das Wesen; aber darüber hinaus soll nun die Einklammerung der Erlebnisse nicht nur deren Wesen bzw. deren Washeit, sondern auch deren absolutes Sein zur Anschaulichkeit erheben: Die Erlebnisse sind „originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern nach Existenz“ (I S. 85: Existenz bedeutet hier selbstverständlich das Ursein Husserls).

Die Unterscheidung zwischen dem leibhaft Gegebensein eines Erlebnisses und seiner Existenz (i. u. S.) ist nun offenbar eine ebenso so sinnvoll mögliche, wie die entsprechende Trennung bei den Dingen. Trotzdem beharrt — das ist Husserl, wie überhaupt den Repräsentanten dieses Ansatzes einzuräumen — der Gedanke, daß ein leibhaft gegebenes Erlebnis unmöglich auch nicht sein kann, während ein leibhaft gegebenes Ding trotzdem prinzipiell als auch nicht seiend gedacht werden kann. Diese kontradiktorisch entgegengesetzten Sachverhalte sind bei Husserl, dem wir hier bis in die Formulierung hinein folgen, zutreffend und scharf herausgestellt (I S. 86). Und doch entstellt er nun durch die Deutung, die er — in dieser Deutung unabhängig von allen ähnlich gerichteten Denkern und ganz abweichend von z. B. Cartesius — der Gegenüberstellung gibt, den möglicherweise in ihr verborgenen Wert, ja er vernichtet durch sie ihre ihr als einer Antithese notwendig zukommende Form. Für Cartesius z. B. ist das „sum“ im „cogito ergo sum“ Existenz in unserem Verstand des Worts; und es **muß** hier in dieser Meinung stehen, wenn **Ein** Prädikat, das Nicht-nicht-sein-können, dem einen der Entgegengesetzten soll beigelegt, dem anderen soll abgesprochen werden können. Dem bloßen Wortlaut nach ist folgende Antithese echt: „Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein“ (86); nach genauerem Hinsehen aber wird niemand leugnen können, daß dasjenige „sein“, welches im ersten Satz das Prädikat des Dinglichen ausmacht, nur dann diesen Satz zu einem wahren und sinnvollen macht, wenn man es in unserem Sinne von existieren nimmt, und daß Husserl selbst es hier in demselben Sinn gebraucht; daß dagegen das „sein“, das im zweiten Satz als Prädikat der Erlebnisse steht, der recht

verstandenen Absicht Husserls gemäß nur als Verbalform seines Begriffs „Ursein" gedeutet werden will. Damit löst sich aber die schöne Antithese, schon in bloß formaler Betrachtung, in eine als Kontrastierung gar nicht verständliche Zusammenkoppelung zweier vollkommen heterogener Urteile auf [1]).

Überdies jedoch erkennt man, daß die Gegenüberstellung, wenn man nur ihrer immanenten Meinung nachgeht und sie noch einmal mit anderen Worten nachzeichnet, formal und inhaltlich durchsichtig und sinnvoll wird: Man kann zwar an der Existenz, am objektiven Dasein eines leibhaft gegebenen Dinglichen, man kann aber nicht an der Existenz (an identisch derselben Existenz) eines leibhaft gegebenen Erlebnisses zweifeln. Und das ist bis zu einem gewissen Grade erklärlich; denn die Eigentümlichkeit der Erlebnisse, originär wesentlich nur dem **Einen** sie Erlebenden gegeben werden zu können, macht die Möglichkeit zunichte, daß sie auch anderen Menschen leibhaft gegeben werden könnten; auf ihr aber beruht nun gerade hinsichtlich transzendenter Realitäten die andere Möglichkeit, das Dasein dieser Realitäten für **alle**, trotz ihres leibhaften Gegebenseins für **Einen** zu bezweifeln. Hinsichtlich des nur immanent Wahrnehmbaren gilt der eine Erblickende wesentlich so viel, wie die „alle" hinsichtlich transzendenter Realitäten. Daß überhaupt die unendliche Mannigfaltigkeit sich aufteilt in wesentlich nur transzendent und wesentlich nur immanent Wahrnehmbares, ist gewiß ein sehr zum Nachdenken aufregendes Faktum; aber deshalb ist das immanent Wahrnehmbare noch kein notwendig und absolut Seiendes. Die Welt kann nicht versinken, ohne daß das noetische Bewußtsein von ihr mit verschwindet, und dies aus dem aufgezeigten einfachen Grunde, weil die Existenz des Bewußtseins selbst identisch dieselbe Existenz ist wie die des

---

[1]) Vielleicht meint jemand die Antithese Husserls dadurch retten zu können, daß er das „sein" in **beiden** Fällen für die Verbalform von „Ursein" nimmt. Formal würde dies ein Ausweg sein, aber ihm widerstreitet der Inhalt. Das leibhaft gegebene Dingliche, welches „**auch** nicht sein" kann, ist zum mindesten **auch** ein möglicherweise Seiendes; nun existiert (i. u. S.) das Dingliche zwar möglicherweise, **ist** (-Ursein) dagegen auch nicht einmal möglicherweise; dies widerspricht aber der obigen Annahme.

Bewußten. Ich existiere zwar nicht als ein Ding, aber Ich existiere und das Ding existiert ebenfalls; in bezug auf die Existenz haben wir nichts voreinander voraus. Der Mensch erkennt auch sich selbst nur, wie er sich erscheint, nicht wie er an sich ist, statuierte Kant. Man mache sich diesem Gedanken gegenüber frei von der Meinung, er sei nur aus dem System Kants heraus verständlich, dann wird der Klang der Wahrheit aus ihm vernehmbar werden, daß auch die Erlebnisse nur existieren, nicht absolut „sind".

Sonderbarerweise können wir dieses Ergebnis nun auch mit Husserls eigenen Worten aussprechen. Er sagt I S. 86: „Der Thesis der Welt, die eine zufällige ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine ‚notwendige', schlechthin zweifellose ist." Dieser Satz spricht aber, ganz mit Recht, lediglich dies aus: daß die Thesis des immanent Gegebenen, nicht dagegen dieses selbst notwendig ist. Notwendig ist nicht das Erlebnis selbst, sondern, unter der Bedingung seines leibhaften Gegebenseins, die Thesis seiner, und zwar ausdrücklich die „Daseinsthesis" (S. 87). Die Notwendigkeit, von der hier die Rede ist, ist eine echte notwendige Möglichkeit. Unter der erwähnten Bedingung ist notwendigersweise ein Urteil möglich, das seinem auf die Existenz des Erlebnisses gerichteten Inhalt nach zweifellos und evident ist. Diese letzte sehr wichtige Unterscheidung zwischen den Prädikaten „notwendig" und „zweifellos" wird durch die im übrigen zutreffende Formulierung Husserls verwischt, der l. c. die Thesis selbst auch eine „zweifellose" nennt. Husserl spricht aber hier nun weiterhin selbst aus, was freilich auch für sich selbst einsichtig genug ist, daß es die Existenz, das Dasein also, ist, das nicht bezweifelt werden kann. Schon der einfache formal-logische Widerspruch innerhalb dieser Aufstellungen ist so eklatant, daß man ihn Husserl kaum zutrauen mag. Husserl hat Recht, wenn er sagt: „Im Wesen eines reinen Ich überhaupt und eines Erlebnisses überhaupt gründet die ideale Möglichkeit[1]) einer Reflexion, die den Wesenscharakter einer evident unaufheblichen Daseinsthesis hat" (l. c. S. 87). Dieser Satz formuliert jedoch nur die absolute Erkenntnis, die das Wesen „Erlebnis" von sich

[1]) Der Begriff „ideale Möglichkeit" entspricht, soviel wir wissen, überall, jedenfalls aber hier, dem Begriff „notwendige Möglichkeit".

selber hat; er ist Ausdruck unserer reflektiven Erkenntnis von der Selbsterkenntnis des Wesens. Er ergibt daher nur die universelle Gültigkeit der singulär fundierenden empirischen Erkenntnis. Das singulär Fundierende hier ist die Reflexion auf ein immanent gegebenes einzelnes Erlebnis sowie das Resultat dieser Reflexion, das in der Erkenntnis besteht, daß an der Existenz *dieses* Erlebnisses nicht gezweifelt werden kann. Dieser ganze Komplex ist das Fundament, das im Übergang zur Wesensschau „negiert" wird. Das Resultat der Wesensschau besteht dann eben in der Umwandlung der fundierenden Einzelerkenntnis in einen absolut allgemeinen Satz. Die Unbezweifelbarkeit eines immanent gegebenen Erlebnisses ist also eine „rein eidetische Besonderung eines Wesensgesetzes". Sie unterscheidet sich z. B. von der Erkenntnis des notwendigen Verbundenseins einer erscheinenden Farbe mit einer Ausdehnung lediglich durch den Gehalt, nicht aber hinsichtlich der Form: dort ist von Erlebnissen, von der Reflexion auf sie hin und von dem Resultat dieser Reflexion die Rede, hier von Farbe und Ausdehnung. Und daß das Ergebnis jener Reflexion die Notwendigkeit der Daseinssetzung ist, bedingt keinen wesentlichen Unterschied; denn, wie schon gesagt wurde, es wird nicht erkannt, daß dieses Erlebnis notwendig, sondern nur, daß es tatsächlich oder „wirklich" existiert; notwendig oder genauer notwendigerweise möglich ist nur die *Setzung* seiner *als* eines faktisch existierenden. Auf Grund welcher Einsichten aber nun Husserl, ganz entgegengesetzt der vorgetragenen Auffassung, meint, die „Seinsnotwendigkeit des jeweiligen aktuellen Erlebnisses" sei „offenbar" „darum doch *keine* (v. u. g.) pure Wesensnotwendigkeit, d. i. keine rein eidetische Besonderung eines Wesensgesetzes" (l. c. S. 86), ist, insofern man nur auf den Sachbestand selbst hinblickt, schwerlich zu ergründen; die gleich anschließende Deutung jedoch, die er seiner Behauptung folgen läßt, verrät das Weitere. Er sagt nämlich, diese „Seinsnotwendigkeit" des aktuellen Erlebnisses sei die „Notwendigkeit eines Faktums, die so heißt, weil ein Wesensgesetz am Faktum, und zwar hier an seinem Dasein als solchem beteiligt ist". Die Sehnsucht nach dem Seienden als einem solchen, der Drang zur Ontologie, hat hier den Philosophen übermannt. Die Wesensschau soll nun das Seiende selbst als ein solches und

damit, wie es allerdings auch kaum anders sein könnte, als ein an sich selber notwendig, d. i. nicht nicht sein könnendes erschauen. Nicht nur die Faktizität des Soseins, sondern durchaus auch die des Daseins soll überwunden werden. Und weil die Notwendigkeit, gemäß welcher die empirischen Vereinzelungen Wesensgesetzen gehorchen, eine Notwendigkeit nur des Soseins bedeutet, soll die Seinsnotwendigkeit der Erlebnisse von ganz anderer Art sein; es handele sich bei ihr „um einen ganz ausgezeichneten Fall“ jener, sagt Husserl S. 87 Anm. Aus dieser vagen Bestimmung läßt sich freilich keine Einsicht in das eigentlich Gemeinte gewinnen, aber der Zusammenhang, wie er bisher entwickelt wurde und weiter zu verfolgen sein wird, stellt außer jeden Zweifel, daß die fragliche „Seinsnotwendigkeit“ ontologisch als Notwendigkeit des *Seins* transzendentaler Erlebnisse gedacht werden will. Und diese Erkenntnis soll unmittelbar durch die Wesensschau gewonnen werden. Keineswegs sollen die transzendentalen Erlebnisse notwendig sein nur unter der *Bedingung*, daß empirische Realitäten da sind, und als deren Bedingungen der Möglichkeit (obwohl auch dieser Gedankengang unter dem Einfluß Kants hereinwirkt), sondern eben schlechthin unter keiner Bedingung, d. h. also absolut. Zwar wird der Schluß der vorliegenden Betrachtung das so höchst sonderbar anmutende Wort Husserls von der „Notwendigkeit eines Faktums“ also von der Notwendigkeit eines an sich selbst Zufälligen, Nichtnotwendigen, nach dem vielleicht schon ursprünglich und unbewußt in ihm angelegten Gedanken zu enträtseln versuchen; nur um so mehr bedarf es deshalb hier vorerst der Einsicht in die innere Unmöglichkeit der ihm in den „Ideen“ von Husserl gegebenen Deutung. Husserl verwechselt in der Tat die notwendige Möglichkeit unserer Erkenntnis des immanent Gegebenen als eines faktisch existierenden mit der Notwendigkeit seiner Existenz. Das hat zur unmittelbaren Folge, daß der anscheinend so lebendig und rückhaltlos ergriffene Gedanke eines absoluten Seins unlebendig und zweideutig wird. Denn das „transzendentale Ursein“, das „absolut und notwendig“ sein soll, bleibt nun eben doch bloß relativ. Es bleibt bezogen auf die existierende Welt, als deren Bedingung der Möglichkeit. Damit wird es freilich nicht von der „Welt“ abhängig, vielmehr versucht Husserl gerade diese als von jenem einseitig

bedingt darzutun; es wird aber auch nicht zu einem an sich selbst Notwendigen, zu einer sich selbst tragenden causa sui. Das wäre für Kant z. B. nicht der mindeste Vorwurf, im Gegenteil; für Husserl ist er es, denn die Wesensschau prätendiert ja und darf es prätendieren, das Seiende so, wie es an sich selber ist, zu erreichen. Die Idee Gottes, soweit sie bei Husserl mehr ist als ein erkenntnistheoretischer Grenzbegriff (und sie ist bekanntlich an einigen Stellen mehr), repräsentiert diesen Widerspruch, indem sie ihn verdecken soll. Sie ist der Ausdruck davon, daß das absolute Sein doch nicht absolut ist. Die daseiende „Realität" wird als bedingt erkannt; ihr Bedingendes aber, der absolute Erlebnisstrom, enthüllt sich selbst wieder als ein Bedingtes: „Das transzendentale Absolute .... ist in Wahrheit nicht das Letzte", sondern hat seine „Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten" (l. c. S. 163). Hier stehen wir also vor dem offenen Geständnis, daß der absolute Erlebnisstrom doch nicht absolut ist. Wir versuchten zu zeigen, daß hierin ein Verkennen der wesentlichen Sphäre zum Ausdruck kommt. Welche Rolle bleibt nun aber unter diesen Umständen für das „wahrhaft" Absolute übrig? Das Bedingte ist bedingt von etwas — sicherlich. Da nun aber alle „Welt" und alle „Realität" schon weggegeben ist, und da das fragliche Bedingte sich nicht selbst bedingen soll, weil es, vermeintlich, dies nicht kann, so greift man eben zu dem Helfer in jeder Not, mit der der Mensch allein nicht fertig werden kann, zu Gott. Es ist aber der Philosophie nicht wesentlich, daß Gott, sondern lediglich wie er in ihr figuriert. Dem ungemeinen Auftakt des Systems folgt ein recht gemeines und bekanntes Ende.

Es ist jedoch von allgemeinem und prinzipiellem Interesse, den Begriff des Transzendentalen bei Husserl — der absolute Erlebnisstrom ist der Ort seiner Transzendentalität — unter den entwickelten kritischen Gesichtspunkten näher zu erörtern. Nachdem nun einmal Husserl, auf Grund der aufgedeckten Verwechselung, der Notwendigkeit der Existenz der Erlebnisse sicher zu sein glaubt, und nachdem er ferner, wie früher gezeigt, die Seinsart der Erlebnisse, die nicht mehr und nicht minder Existenz (in unserem Sinn) als die Existenz des Transzendenten ist[1]), in eine ganz andere Art von Sein um-

[1]) Husserl scheint zuweilen folgende Überlegung vorgeschwebt zu haben: weil das leibhaft gegebene Sein des Transzendenten be-

gedeutet hat, hat er die Elemente, die seinen Begriff des Transzendentalen konstituieren, versammelt. Das „transzendentale Ursein" existiert — zwar nicht als „Realität", also nicht als objektive zeit-räumliche „Einheit des Sinns", aber es ist doch da. Es „ist" so sehr „da", daß Husserl die Gegenüberstellung schmackhaft findet, die objektive „Welt" könne möglicherweise versinken; wenigstens sei dies ein vollziehbarer, an sich nicht widersinniger Gedanke; die Sphäre des transzendentalen Urseins werde aber von einer solchen Vernichtung der „Welt" nicht notwendigerweise berührt; es bestehe vielmehr für sie die einsichtige Möglichkeit, die Vernichtung der objektiven Welt gewissermaßen zu überdauern, die Möglichkeit also noch da zu sein, wenn die „Welt" nicht mehr da wäre. (Diese angebliche Erschauung einer wesentlichen Qualität der absoluten Erlebnisse ist eine rein verstandesmäßige Konsequenz aus der vorausgesetzten einseitigen Abhängigkeit der Welt von den Erlebnissen.)

Aber „wo" ist das Transzendentale „nach" der Vernichtung der „Welt"? Wo und als was und wie schweben die unendlich vielen transzendentalen Erlebnisströme „nachher" umher? An welcher Einen Zeit mißt sich die Überdauerung? Daß alle diese Fragen gegenüber dem Sein, auf das Husserl instinktiv abzielt, sinnlos sind, versteht sich von selbst; gegenüber dem Sein, das er tatsächlich aufweist, sind sie unabweisbar. Sie abzuweisen, wäre nur dann statthaft, weil nicht willkürlich, wenn wir ein Objekt annehmen dürften, das wesentlich nur falsch gewußt werden kann, denn die Kategorien dieses „Urseins" sind wesentlich die der objektiven Existenz, nur mit dem hier stets beizusetzenden Verlegenheitsindex, daß sie sie nun doch nicht sein sollen. (Das Ursein ist da, aber nicht objektiv da, usw.) Darüber hilft auch nicht der Einwand hinweg, den vielleicht jemand machen könnte, daß die Vernichtung der

---

zweifelt werden, das leibhaft gegebene Sein des Immanenten dagegen nicht bezweifelt werden kann, deshalb ist das Sein des Immanenten ein anderes Sein als das Sein des Transzendenten. Das Disjunktionsprinzip, die Möglichkeit des Zweifels, wird also — entsprechend der früher angemerkten Verwechselung — umgedeutet in ein Disjunktionsprinzip des Seienden selbst. Aber umgekehrt vielmehr ist die Unterschiedslosigkeit der fraglichen Sphären als seiender die Bedingung für eine sinngemäße Disjunktion nach einem Prinzip der Art des Erkennens dieser Sphären.

Welt doch nur eine Art von Gedankenexperiment, nur eine Denkmöglichkeit darstelle und daß man daher nicht verpflichtet sei, nach den Wirklichkeitsumständen einer Situation zu forschen, deren bloße Denkmöglichkeit in Frage stehe. Allerdings ist die fragliche Erwägung eine sehr bemerkenswerte Art von Gedankenexperiment, dessen Vorteil, ja dessen Gefordertsein bei Anlaß gewisser bestimmter philosophischer Fragestellungen gerade von der gegenwärtigen Untersuchung wiederholt betont wurde; aber das besondere in Frage stehende Experiment wird bei Husserl nicht durchgeführt, sondern vor dem entscheidenden Punkt abgebrochen: Die Vernichtung scheint vorerst denkmöglich; der Inhalt der Denkmöglichkeit ist die Wirklichkeit der Vernichtung; wenn es aber zulässig ist, diese Wirklichkeit überhaupt und im allgemeinen zu setzen, dann müssen auch Fragen nach den näheren konkreten Umständen dieses im allgemeinen schon gesetzten Faktums erlaubt sein; *diese* Fragen erweisen sich aber schon in der Form bloßer Fragen als denkunmöglich; damit wird dann die ganze Gegenüberstellung hinfällig. Was ferner die Annahme eines wesentlich nur falsch Erkennbaren betrifft, so wäre sie, wie von selbst erhellt, gleichbedeutend mit einem Verzicht auf Philosophie. Sie ist auf das schärfste zu trennen von der ganz anderen Behauptung eines wesentlich Unerkennbaren überhaupt. Diese ist eine rein negative oder besser limitative Behauptung von derselben Struktur wie die sonstigen Urteile negativer Theologie; jene dagegen wäre sehr positiv: sie würde ein positiv Erkennbares setzen, das, in demselben Sinn von „erkennbar" wesentlich unerkennbar wäre. Bei limitativen Urteilen dagegen ist der Begriff der Erkennbarkeit, wie korrelativ der des Objekts, ein Doppeldeutiges (vgl. o. S. 308 ff. die über den endlichen und unendlichen Gegenstand gegebenen Bestimmungen). Nicht in demselben Sinn sind ihre Objekte erkennbar und nicht erkennbar.

Husserl will offenbar die „Konstitution" der „Welt" *erklären*, ja, wenn man den obigen Verlegenheitsindex im Sinne hält, so darf man ungestraft sagen, daß er *kausal* erklärt; die Erklärung soll demgemäß durchaus keine kausale sein. Es ist dies der Weg so manchen Kantianers, stellenweise sogar Kants selbst, die sich dem Begriff der Konstitution nur mit Hilfe der Kategorie des Geschehens (natürlich keines raumzeitlichen

Geschehens: der Verlegenheitsindex) nähern können. Es entsteht so eine wunderliche Sphäre transzendentaler Faktizitäten, hölzerner Eisen, die weder transzendental, noch auch (dies gemäß dem Index scharf betont bei Husserl) faktisch sind. Wenn es eine Denkmöglichkeit ist, daß die Erlebnisse die Vernichtung der Welt überdauern können, so wollen wir diesen Ansatz weiterdenken: die Welt sei also vernichtet; die Erlebnisse mögen ihr „Korrelat" verloren haben, selbst aber noch irgendwie „da sein". Was ihnen genommen wurde, soll ihnen aber auch zurückerstattet werden; die Frage ist nur: wer gibt und wie gibt er zurück? Auf die Frage „wer?" antwortet Husserl: jene merkwürdige Eigenschaft der Erlebnisse, intentional gerichtet zu sein. Darin scheint auf den ersten Blick kein Widersinn hervorzutreten; bemerkbar wird er erst bei Betrachtung der zweiten Antwort oder auch Nichtantwort auf die Frage „wie?". Im *Wesen* der Erlebnisse soll liegen, daß sie ein intentionales Objekt haben; daraus folgt unmittelbar, daß Erlebnisse, denen ein solches zu fehlen scheint, (und das sind die Erlebnisse nach der Vernichtung) keine *Erlebnisse* sind. Aus einer wesentlichen Eigenschaft, ohne welche ihr Träger gar nicht ist, was er ist und also überhaupt nicht *ist*, macht diese Argumentation ein hinzukommendes Agens, kraft dessen er sich gewissermaßen zu sich selber erst macht. Aus einer wesenden Qualität macht sie eine Art von Geschehen, dessen Produkt nun wiederum nur dieselbe Bestimmtheit sein soll, die es selber ist. Wir sprachen im Hinblick auf dieses Verfahren schon früher von einem Taschenspielerkunststück. Die Eigenschaft der Erlebnisse, ein intentionales Objekt zu *haben* wird zu ihrer Fähigkeit, ein Bewußtsein von Etwas „zustande zu bringen" (vgl. o. S. 336 Anm.). Ein status ante und ein status post unterschieben sich dem Gedankenzug als sinnvolle Daten, und zwischen ihnen erstreckt sich dann jene Intentionalität, die beileibe kein „Akt", keine „Tätigkeit" sein soll, der aber nichtsdestoweniger die Aufgabe vindiziert werden *muß*, Bewußtsein „zustande zu bringen". Zwar angesichts der vielfachen nachdrücklichen Verwahrungen des Philosophen gegenüber der hier an ihm selbst gerügten Denkweise möchte die vorgetragene Interpretation als eine in keinem Sinn erlaubbare Verkennung erscheinen; aber auch für das Denken gilt die Wahrheit des Satzes, daß der Mensch ist, was er tut, nicht,

was er sagt. Wenn sich das notwendige Sein der Erlebnisse nur auf dem Umweg über den an sich selbst widersinnigen Gedanken einer möglichen Weltvernichtung und einer dann noch weiterbestehenden Erlebnissphäre zur Sichtbarkeit erheben läßt, dann ist es auch selbst ein widersinniges. Und doch ist gerade dieser Widersinn konstitutiv für den Husserlschen Begriff des Urseins. Sicher können faktisch, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, tiefe Einsichten durch sehr fragwürdige ja widersinnige Denkschritte vermittelt auftreten; aber ein Gedanke, der wesentlich nur durch den Widersinn hindurch zu sich selbst gelangen kann, ist abzuweisen. Das transzendentale Ursein Husserls ist aber so beschaffen: es fordert Existenzkategorien, es kann sich nur kraft einer. übergreifende Gemeinsamkeit voraussetzenden. Kontrastierung gegen die Existenz mit sich selbst verständigen; es soll aber nicht existieren, es soll durch eine unausdenkbar tiefe Kluft von aller Existenz geschieden sein.

Der Ursprung des dem Wesen der Phänomenologie letzthin völlig heterogenen transzendentalen Gedankenzugs in dem grundlegenden Werk, das uns hier vorzüglich beschäftigt, ist, obwohl es äußerlich nicht so scheint, obwohl der Blick des Philosophen lediglich auf einer in schlichtem Schauen angetroffenen Kette wesentlicher Verhältnisse zu verweilen scheint, ein systematischer; die „Ideen" sind ein in ihrer Art sogar recht hinterlistiges Werk. Die „Konstitution" („Sinngebung") aller „realen Einheiten" (S. 106; „real" hier = existierend in unserer Terminologie) würde, wenn die Art, auf der sie hier gedacht wird, wurzelhafter, voller wäre, als sie ist, einen tiefen Aufschluß gewähren über das Verhältnis zwischen dem absoluten reinen Sein und der Existenz; die Art der „Teilhabe" (vgl. o. S. 321ff.) der existierenden „Vereinzelungen" an den Ideen würde in allem Wesentlichen überschaubar sein. Der Husserlsche Begriff der Konstitution bestimmt dieses Verhältnis so, daß die Existenz vom Wesen schlechthin, und zwar schlechthin einseitig abhängig sein soll. Und welche Art der Abhängigkeit statuiert er? Es ist, wie wir sahen, wesentlich unmöglich, sich hierüber klar zu äußern, weil die Kategorien, die dem fraglichen Zusammenhang einerseits doch allein gemäß sind, dies anderseits doch nicht sein sollen. Dies Begebnis gewährt nun aber, weil in einen umfassenderen Problemkreis eingestellt, Gelegenheit zu der Grundsätzliches beleuchtenden Einsicht,

daß der tiefe Kantische Begriff des Transzendentalen notwendig dann verkannt wird, wenn der Begriff der Konstitution als der Begriff einer einseitigen, nicht also wechselseitigen, Abhängigkeit aufgefaßt wird. Die transzendentale Sphäre bedingt freilich die phänomenale Wirklichkeit; als lediglich bedingende und nicht auch umgekehrt durch das Bedingte selbst wieder bedingte, ist sie aber eine entweder bloß real oder bloß ideal bedingende, denn die Art des Bedingens kann in diesem Fall nur als von der Natur des Bedingenden, als des einseitig Beherrschenden abhängig gedacht werden. Nun ist die Konstitution offenbar keine bloß logisch ideale, denn eine solche würde fordern, daß auch das Bedingte, hier also die Existenz, ein Logisch-Ideales (eine Erkenntnis und in der Form einer solchen) wäre; das ist die Existenz aber offensichtlich nicht. Die Konstitution kann aber auch keine bloß reale sein, denn dann würde zwar nicht das Existenzmoment an der bedingten Existenz, wohl aber der Mangel eines solchen an der bedingenden Sphäre widersprechen: das Transzendentale als das alles Existierende Gründende existiert selbst nicht. Es liegt im Wesen einer einseitigen Abhängigkeit, daß das Abhängige mit dem, von welchem es abhängig ist, von gleicher Art ist: Gott kann nichts Ungöttliches hervorbringen. Der Begriff des Transzendentalen hat anderseits seine nur schwer zu überschätzende Bedeutung darin, daß er gerade die Verschiedenartigkeit der voneinander Abhängigen, und d e s h a l b die Art der Abhängigkeit selbst als eine wechselseitige f o r d e r t. Man kann ihn in dieser Hinsicht nur mit gewissen theologischen Lehren von einer Urdualität der Welt und von dem ewigen Kampf zwischen einem bösen und guten Prinzip vergleichen, die er in einer aller Bildlichkeit entkleideten begrifflichen Form neu ausspricht; als an ein Gegenbeispiel möge hier nur an den Begriff der Emanation bei Plotin erinnert werden. An diesen dem Problemkreis immanenten logischen Bezügen entspringen in genauem Entsprechen zwei Begriffe, die vor noch nicht allzulanger Zeit, beinahe als Schlagworte, philosophische Diskussionen und Abhandlungen zu durchsetzen pflegten: „Logisierung" und „Hypostasierung". Vorzüglich in Marburg glaubte man eine Pflegstätte des Logisierens vermuten zu dürfen; umgekehrt hatte man ebendort eine besonders feine Witterung für das Hypostasieren. Beides mit Recht oder auch mit Unrecht, je

nach dem besonderen Fall und nach der Stufe der Einsicht, die den Gebrauch der Begriffe deckte. Zu mit Recht abschätzigen Prädikaten werden diese Begriffe erst dann, wenn der in Wahrheit eben „transzendentale" Zusammenhang in seiner singulären Gestalt verkannt und als ein einseitig gerichtetes Bedingungsverhältnis aufgefaßt wird. Und in dem konzisen Sinn dieser Bestimmungen ist der Vorwurf des Hypostasierens ein der Husserlschen Vorstellung vom Transzendentalen durchaus gemäßer.

Aber aus einem noch zentraleren Grunde wirken diese spezifisch Kantischen Begriffe innerhalb der Phänomenologie als unerträgliche Fremdkörper. Sie verleiten zu der Meinung, als sei der innerhalb und für die Phänomenologie spezifisch problematische Zusammenhang zwischen Wesen und Existenz identisch mit dem ganz anderen Zusammenhang, um welchen Kant in der Vernunftkritik gerungen hat. Durch die Wiederaufnahme der Kantischen Fragestellung durch Husserl wird also der innere Widerstreit, der in der Tat (wie o. S. 322f. angedeutet wurde) zwischen transzendentaler Ästhetik und Analytik in der Vernunftkritik besteht, auch in die „Ideen" Husserls hineingetragen. Kant begründet die „Erfahrung" als solche; die Phänomenologie setzt dieselbe Erfahrung, und dies notwendig, voraus; an welchem Voraussetzen der absolut apriorische Charakter der Wesensschau nicht das mindeste ändert. Der spekulative Kosmos mit all seinen Einsichten, mit seiner spezifischen Problematik, ist von den Bereichen genuinen kritischen Denkens, vorerst noch, auf das tiefste geschieden. Wenn somit Husserl, insofern er Probleme der Vernunftkritik Kants zur Lösung zu bringen prätendiert, dem Verdikt des Hypostasierens unrettbar anheimfällt, so schließt sich in spekulativer Hinsicht diesem Vorwurf der andere folgerecht an, daß er das Wesen zu wenig „hypostasiert". Das „Wesen selbst" ist, es sei nun ein Wesen „von" Transzendentem oder „von" Immanentem, ein notwendig und absolut Seiendes. Und es ist dies, nicht weil es, wenn es gegeben ist, nicht als nicht seiend von uns gedacht werden kann, sondern weil es notwendig ist, wenn es gegeben ist. Der so sonderbar anmutende Begriff der „Notwendigkeit eines Faktums" wird sich als sehr viel schwerer zu durchdringen, aber auch als sehr viel bedeutender erweisen, als seine Analyse bei Husserl vermuten läßt;

er deckt in der Tat einen „ganz ausgezeichneten Fall". Wenn wir, in kritischer Absicht der Husserlschen Lehre vom Wesen streckenweis folgend, in den das Sein des Immanenten und das Sein des Transzendenten kontrastierenden Thesen entweder eine zwar haltbare, dann aber nicht tiefer dringende, oder eine zwar zentral gerichtete, dann aber unhaltbare Einsicht fanden, so erhebt sich nun die Forderung, das reine und in sich selbst notwendige Sein des Wesens mit der relativen und zufälligen Existenz der „Vereinzelungen" unterscheidend und verbindend zugleich in ähnlich lautenden aber fundamental verschiedenen Sätzen zusammenzufassen. Bevor wir jedoch dieser Aufgabe näher treten, schieben wir noch eine kurze Betrachtung über den Begriff der Evidenz bei Husserl ein, in deren Verlauf sich zeigen wird, daß auch die Bestimmung des Begriffs der Evidenz ohne die Lösung dieses Problems nicht restlos gelingen kann.

7. Die Lehre von der Evidenz bei Husserl basiert auf dem Einen kühnen Grundgedanken, der in den „Ideen" an allen entscheidenden Punkten heraustritt, und den wir schon bei Anlaß einzelner seiner Konkretionen früher streiften, ohne uns jedoch entscheidend zu ihm zu stellen: so wie die Wesensanschauung auch eine Anschauung, wie der unendliche Gegenstand auch ein Gegenstand sein soll, und wie jeweils zwischen beiden eine merkwürdige „Analogie", ja eine „radikale Gemeinsamkeit" bestehen soll, so wird nun auch dieselbe Art von Gemeinsamkeit zwischen dem schlichten Sehen oder Gewahren eines Dings oder eines individuellen Sachverhalts und dem Einsehen eines Wesens oder Wesensverhalts statuiert (I S. 285). Das Sehen oder Gewahren eines Dings oder eines individuellen Sachverhalts nennt Husserl l. c. „assertorisches Sehen", das Einsehen eines Wesens oder Wesensverhalts „apodiktisches Sehen". Daß sich beide „wesentlich" unterscheiden, wird betont; nichtsdestoweniger soll zwischen ihnen nun auch jene radikale Gemeinsamkeit bestehen. In den Ideen S. 285 lesen wir darüber: „Wir brauchen durchaus ein allgemeineres Wort, das in seiner Bedeutung das assertorische Sehen und das apodiktische Einsehen umspannt. Es ist als eine phänomenologische Erkenntnis von größter Wichtigkeit zu betrachten, daß beide wirklich von einer Wesensgattung sind und daß, noch allgemeiner gefaßt, Vernunftbewußtsein überhaupt eine oberste Gattung von thetischen Modalitäten be-

zeichnet, in der eben das auf originäre Gegebenheit bezogene 'Sehen' (im extrem erweiterten Sinne) eine festbegrenzte Artung ausmacht." Als diesen allgemeineren Ausdruck für beide „Artungen" des Sehens wählt Husserl das lateinische Wort „Evidenz", für das apodiktische Sehen das Wort „Einsicht"; das assertorische Sehen empfängt keinen besonderen Namen. Wir werden uns im folgenden diesem Sprachgebrauch anpassen. Die übrigen Unterscheidungen, die Husserl an Beispielen herausstellt, so die von adäquater und inadäquater, von rein formaler und materialer, von reiner und unreiner Evidenz, besitzen nicht die zentrale Bedeutung jener ersten; wir werden sie daher im folgenden nicht besonders berücksichtigen.

Worauf gründet sich diese, für einen Phänomenologen schon in methodischer Hinsicht sonderbar anmutende, Forderung eines höheren Allgemeinen, in unserem Fall also einer Evidenz, deren Arten Einsicht und assertorisches Sehen sein sollen? Beide Arten unterscheiden sich, auch nach Husserl, wesentlich; sind aber Differenzen, die sich wesentlich unterscheiden, überhaupt noch Differenzen Eines Wesens? Man würde die schwerwiegende Bedeutung dieser Frage gründlichst verkennen, wollte man hinter ihr nur einen wortklauberischen, formal-logischen Einwand vermuten. Denn wenn Husserl doch in einem tieferen Sinne Recht behalten sollte, wenn Einsicht und assertorisches Sehen sich als wesentlich Eine zeigen sollten (und das müßten sie, wenn die allgemeine „Evidenz" mehr als ein bloß signitiver Begriff sein soll), so wäre das Problem dieses: wie wesentlich Unterschiedene wesentlich Identische sein können? Mit anderen Worten: Zur Erörterung stände ein Begriff, der weder konkret noch auch abstrakt, oder auch, der beides zugleich ist; denn die Differenzen des konkreten Begriffs sind nicht wesentlich Unterschiedene, sondern in bezug auf das Wesen, d. h. eben wesentlich, Identische. Der Widerspruch, der hier vorerst als ein durchaus problematischer exponiert ist, ist nun aber offenbar kein spekulativer Widerspruch, denn der gesuchte Begriff sui generis, wie immer man nun dieses Allgemeine, dessen Differenzen eine „Analogie" aufweisen sollen, nennen mag, ist, wie gezeigt wurde, kein konkreter Begriff.

Wie wir nun früher in der genau entsprechenden Problemlage die Unterschiede zwischen Wesensanschauung und Anschauung

eines Individuellen, zwischen endlichem und unendlichem Gegenstand, zwischen Urteilen über Wesensverhalte und Urteilen über individuelle Sachverhalte herausstellten, so erwächst nun die gleiche Aufgabe in bezug auf die Einsicht und das assertorische Sehen. Sollte es wirklich so ganz zufällig sein, daß wir einen umfassenden Ausdruck für die problematische Einheit der „analogen" Differenzen in all diesen Fällen suchen müssen, ihn schließlich schaffen und den geschaffenen doch nicht streng rechtfertigen können? Wir sprechen in der Tat von „dem" Gegenstand, von „der" Anschauung, „der" Evidenz; wir fühlen instinktiv die „radikale Gemeinsamkeit" der Unterschiedenen; aber bei schärferem Zusehen tun sich solche Unterschiede kund, daß wir vor einem Zunaheaneinanderbringen beider zurückschrecken. Es ist eine bekannte Meinung, die hier ihre Quelle hat und nach welcher wir von dem unendlichen Gegenstand, von der Intuition, von der E i n s i c h t nur in „übertragenem Sinn", d. h. also, streng genommen, willkürlich sprechen.

Die Evidenz wird von Husserl in einer bedeutsamen und innerhalb des Gesamtwerks ganz singulären Stelle der „Ideen" mit wunderbar durchsichtigen, einfachen Worten erfaßt. Er sagt dort S. 284: „Einsicht, überhaupt E v i d e n z ist also ein ganz ausgezeichnetes Vorkommnis; dem Kerne nach ist es die E i n h e i t e i n e r V e r n u n f t s e t z u n g m i t d e m s i e w e s e n s m ä ß i g M o t i v i e r e n d e n, wobei diese ganze Sachlage noetisch aber auch noematisch verstanden werden kann." Diese Aussage kann nicht w ö r t l i c h genug verstanden werden. Evidenz ist die E i n h e i t von Setzung und Gesetztem, durchaus die Einheit, also nicht so etwas wie „Übereinstimmung"; die Setzung ist Setzung, aber „motivierte" Setzung, d. h. die Setzung „gehört wesensmäßig" zu dem Gesetzten. Und damit wir diese Bestimmung auch mit der ihr gebührenden Vertiefung aufnehmen, spürt er ihrem Sinn in seiner vorsichtig eindringenden Art besonders nach. Er sagt l. c. S. 283: „Hier und in jeder Art von Vernunftbewußtsein nimmt die Rede vom Zugehören eine e i g e n e (v. u. g.) Bedeutung an. Zum Beispiel: Zu jedem Leibhaft-Erscheinen eines Dinges g e h ö r t die Setzung, sie ist nicht nur überhaupt mit diesem Erscheinen eins (etwa gar als bloßes allgemeines F a k t u m — das hier a u ß e r F r a g e ist) (v. u. g.), sie ist mit ihm e i g e n a r t i g (v. u. g.) eins, sie ist durch es „m o t i v i e r t" und doch wieder nicht bloß überhaupt, sondern

‚vernünftig motiviert'." Natürlich, so möchte vielleicht jemand einwenden, „gehört" das Gesetzte zur Setzung[1]); diese Behauptung ist so rein analytisch wie die, daß zu Eltern Kinder zum Ganzen Teile „gehören". Wir würden darauf antworten: allerdings „gehören" zu einer Setzung überhaupt, oder zu einem Ganzen überhaupt, rein analytisch das Gesetzte oder die Teile; in der Erkenntnis aber, daß dieses hier und jetzt in Frage stehende Etwas eine Setzung oder ein Ganzes ist, liegt das synthetische Moment, das in der „formalisierten" Fassung des Einwands verdeckt ist. Die Entscheidung ferner darüber, ob ein Gegenstand z. B. eine Setzung oder ein Ganzes ist, kann sich entweder auf Erfahrung oder auf ein apriorisches Wissen gründen. So ist z. B. das Urteil, daß zur Existenz dieses Hauses Fenster gehören, ein synthetisches Urteil aposteriori; synthetisch apriori ist dagegen z. B. das Urteil, daß zum leibhaft Erscheinen eines Dings die Setzung seiner als eines leibhaft erscheinenden „gehört", das heißt „notwendigerweise möglich" ist. Es liegt nichts Widersinniges in der Annahme, daß ein Haus keine Fenster hat; ein leibhaft erscheinendes Ding jedoch, das nicht die Möglichkeit gewähren würde, es als solches auch explizit zu setzen, wäre eben kein leibhaft erscheinendes Ding[2]). Jedoch der tiefer greifende Ausdruck dieser Verhältnisse ist der von Husserl gegebene, nach welchem die Evidenz die Einheit ist zwischen der Setzung und dem sie „wesensmäßig Motivierenden". Primär sind also weder die Setzung noch das sie Motivierende; beide entspringen vielmehr erst aus ihrer Einheit. Evidenz ist dann nicht die „Übereinstimmung" beider, sondern der ursprüngliche Grund, kraft dessen sie, dann freilich, notwendig übereinstimmen. Deshalb „kann" auch, wie Husserl — hier wieder wenig konzise und fast mißtrauisch zögernd sagt — die „ganze Sachlage noetisch, aber auch noematisch verstanden werden"; aber sie „kann" nicht nur, sondern darf wesentlich so und nur so genommen werden.

So durchaus eindeutig und tief wie Husserl an dieser Stelle die Evidenz erfaßt, so wenig stimmen damit seine sonstigen

---

[1]) Über den Begriff der Motivation bei Husserl vgl. man I S. 89 Anm. und S. 292. Unser Begriff des „Gefordertseins" ist in bezug auf das Gemeinte identisch mit dem des „wesensmäßig Motiviertseins".

[2]) Vgl. o. S. 324ff. das über diese Wendung prinzipiell Erörterte.

Äußerungen und, was schwerer wiegt, der Aufbau seines Werks überein. Daß immanente Synthesis eine freischwebende, wechselseitige Bedingtheit lebendig realisiert, kommt schlechterdings nicht zum Bewußtsein. In den Log. Unters. II S. 239 Anm. spricht er von der von ihm vollzogenen „ontologischen Umwendung des Evidenzgedankens in den einer reinen Wesensgesetzlichkeit"; ebendort sagt er: „Was wir nicht denken können, kann nicht sein, was nicht sein kann, können wir nicht denken — diese Äquivalenz bestimmt den Unterschied des prägnanten Begriffes Denken von dem Vorstellen und Denken im gewöhnlichen und subjektiven Sinn." Aber immer wieder wird der Gedanke der primären *Identität von Denken und Sein*, der hier mit fast schroffer Prägnanz und Entschiedenheit zum Ausdruck kommt, umgebogen in den anderen einer Art von Übereinstimmung. So heißt es I S. 234: „Die Setzung hat in der originären Gegebenheit ihren *ursprünglichen Rechtsgrund*." Nach dem kritisierten zweiten Abschnitt der „Ideen" müßte es gerade umgekehrt lauten, insofern hier das Gesetzte als bloßes Produkt der sog. transzendentalen Erlebnisse vorkommt. In Wahrheit trifft beides in gleicher Weise zu, woraus dann freilich unmittelbar folgt, daß Evidenz mit der sog. Rechtsfrage unmittelbar aber auch gar nichts zu tun hat. Evidenzprobleme sind primär keine Erkenntnisprobleme. Die Evidenz gehört zum Gegenstand selbst; ohne sie ist er nicht; sie macht nicht den Satz wahr, sondern macht ihn selbst. Der zweite Abschnitt der „Ideen" erweist sich auch in dieser, wie in allen übrigen Fragen, als ein rein verstandesmäßig konstruiertes Produkt innerhalb des Gesamtwerks. Indem Husserl dem „Gesetzten" dem „wesensmäßig Motivierenden" also, die echte Selbständigkeit, die es zu einem mit der Setzung *gleich* primären Pol macht, nimmt, vernichtet er unmittelbar die Möglichkeit, die Evidenz so zu fassen, wie er sie selbst später bestimmt und wie es vor allem dem Wesen der Sache allein angemessen ist. Noese und Noema, oder Setzung und das sie wesensmäßig Motivierende, sind selbständig Unselbständige: Selbständige, insofern jedes das andere bedingt; Unselbständige, insofern jedes vom anderen ebensosehr bedingt wird. Indem Husserl durch seinen Begriff vom Transzendentalen dieses Wechselbedingen aufhebt, versperrt er sich in jeder Hinsicht die Möglichkeit, das totale Ganze des Vernunftbewußt-

seins als solches zu erfassen. Er behält auf diese Weise, wider seinen eigensten Willen und Wortlaut (man erinnere sich an seine oben S. 357 zitierte Verwahrung gegenüber der Interpretation der Einheit von Noese und Noema als eines „bloßen allgemeinen Faktums") ein lediglich rein faktisches, bloß empirisch vorfindbares Zusammen von Noese und Noema, weil er die die Genesis der Pole mit sich führende Einheit preisgibt. Dies hat niemand schärfer erkannt als Pleßner in seiner. dem Verhältnis zwischen phänomenologischer und transzendentaler Methode gewidmeten Arbeit: „Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang". Mit Recht sagt er dort S. 13: „Wo weder dem Erkennen noch dem Gegenstand echte Selbständigkeit voneinander zugebilligt sind, da hat die Frage nach Wahrheit einer Erkenntnis jeden Sinn verloren." Unter diesem Gesichtspunkt prüft er die im Husserlschen Gegenstandserlebnis analysierbar vorliegende Einheit von Wissen (Immanenz) und Sein (Transzendenz) und beurteilt danach die Urkorrelation von Noesis und Noema folgendermaßen: „Indem man uns vor das fertige Wissensgefüge eines inhaltgebenden Aktes stellt und auf seine Doppelrichtung nach den Polen der Subjektivität und Objektivität als die angebliche Einheit der widersprechenden Momente hinweist, übersieht man vollständig die Äußerlichkeit dieser Verbindung. Daß der bewußte Gehalt ..... gegenständlich sein muß ..... das läßt sich nur dann behaupten, wenn man die Tatsache seines Bewußtseins schon hinzugezogen hat; alsdann ist die Konstatierung der Notwendigkeit nur ein analytisches Urteil. ..... Genau in der gleichen Weise kann man natürlich auch mit der „anderen Seite" der Relation verfahren und ebenso analytisch zeigen, daß das (bestimmte) Erleben immer und wesentlich ein Erleben von Etwas sein muß ..... Daß hier eine andere Ansicht vom Verhältnis des Erkennens und des Gegenstandes sich nicht durchführen läßt, wird bestimmt durch den Standpunkt der primären Gegebenheit des Erkenntnisgehalts, welcher das Vorurteil des in sich gebundenen Bewußtseins nach dem Prinzip der analytischen Reflexion begründet." (l. c. S. 11) Und er fragt weiter, ob diese analytisch-reflexive Auffassung von einer Identität Widersprechender, wie sie doch durch die Idee des Erkenntnisgegenstandes gefordert werde, eine genügende sei. Er antwortet darauf S. 12: „Sie genügt nicht, weil bloße (v. u. g.) Kor-

relation von Erleben und Gegenstand nicht die innerliche Verschmelzung der entgegengesetzt bleibenden Momente von Subjekt und Objekt herbeiführt, so daß das reine Subjekt aus sich selbst allein das Objekt und umgekehrt das Objekt das Subjekt mitsetzte. Die reine Vorstellung ist kein Begriff echter Synthesis, in welcher die widersprechenden Momente Einheit und Einheit die widersprechenden Momente möglich machen, sondern sie ist ein faktisches Ganzes, dessen unselbständige Teile nur in isolierter Abstraktion überhaupt gedacht werden können und deren gegenseitige Abhängigkeit auf analytischer Notwendigkeit beruht." Was die Sache selbst, die Urkorrelation von Noesis und Noema betrifft, so erkennt man leicht den Punkt, an welchem Pleßner abirrt; er vermag sie nur als „bloße", nicht als „lebendige" Korrelation zu erkennen. Er begreift nicht, daß die Prädikation, die diese Korrelation ein Ganzes nennt, absolut apriorisch ist: ein für einen reinen Kritizisten[1]) notwendiges Verfehlen, weil ein solcher zwar Urteile über Aprioritäten, aber nicht selbst apriorische und als solche gegebene Urteile über Aprioritäten anerkennen kann. Wir nahmen wiederholt schon Bezug auf diesen Differenzpunkt und dürfen daher ein weiteres Eingehen auf ihn an dieser Stelle unterlassen. Wer jedoch auf den zweiten Abschnitt der „Ideen" Husserls hinblickt, wird dem Urteil Pleßners seine Beistimmung nicht versagen können.

Daß die Intentionalität zum Wesen der Erlebnisse gehört, folgt aus dieser Einheit des Ursprungs. Die Beziehung-auf ist die Manifestation der Einheit. Wir sprachen bisher von der Intentionalität nur als von der Form des unendlichen Gegenstandes; daß auch zum endlichen Gegenstand Intentionalität, wenn auch eine andersartige, vielleicht „analoge", gehört und zwar in der bekannten Eigenart dieses „gehörens", ist schon hier erkennbar und wird in der Folge offenbar werden. Es ist ferner zu vermuten, daß der Unterschied zwischen dem endlichen und unendlichen Gegenstand letzthin derselbe ist, wie der

---

[1]) Mit der Redaktion des Textes beschäftigt, möchten wir nicht versäumen anzumerken, daß der inzwischen erschienene erste Band von Pleßners Erkenntnistheorie („Die Einheit der Sinne", vgl. o. S. 174 Anm.), den wir zu unserem Bedauern nicht mehr nützen konnten, diese Vorstellung von ihm als einem „reinen Kritizisten" berichtigt hat.

zwischen assertorischem und apodiktischem Sehen, zwischen der Beziehung auf den endlichen und der auf den unendlichen Gegenstand.

Dieser Unterschied, dessen begriffliche Herausarbeitung eine wesentliche Aufgabe für uns ist, kann vorerst nur deskriptiv hindeutend ausgesprochen werden. Die Evidenz innerhalb und für die Sphäre der Existenz „basiert“ auf der empirischen Anschauung. Evident sind hier diejenigen Urteile, die einem anschaulich gegebenen Befund in angemessener Weise Ausdruck verleihen: so z. B. die Urteile: jetzt scheint die Sonne; diese Tasse ist weiß; diese Rose duftet usw. Es hat einen deskriptiv ganz klaren, nicht wegzudeutelnden Sinn, derartige Aussagen deshalb „wahr“ zu nennen, weil das Geurteilte mit dem Gegebenen übereinstimmt, und weil wir diese Übereinstimmung auch feststellen können. Das anschaulich Gegebene ist das Urbild, und zu ihm verhält sich — phänomenal — die signitive Deutung als Nach- und Abbild. Daß das verständige Erkennen mit seinen begrifflichen Mitteln wesentlich niemals die anschauliche Erfüllungsgrundlage adäquat decken kann: weil diese über jenes allenthalben und in unendlich vielen möglichen Hinsichten hinausbrandet, weil das Anschauliche eben mehrdeutig und nur der Begriff eindeutig ist; weil ferner der wesentlich allgemeine Begriff die wesentlich individuelle Anschauung nur kraft seiner Verwandlungsfähigkeit in „okkasionelle Bedeutungen“ überdecken kann; und endlich weil, auch über das formal-logische Moment im signitiven Bedeuten hinaus, konstitutive Formelemente unanschaulicher Art sich in untrennbarstem Verein auf die anschauliche Erfüllung beziehen: dieser ganze, zum Teil spezifisch Kantische Problemkomplex, der sich an das schlichte Erfahrungsurteil anknüpft. steht hier nicht zur Erörterung. An der phänomenal eindeutigen Abhängigkeit des erfahrenden Erkennens sollten wir uns durch keine Theorie irre machen lassen. Wir urteilen von einem empirischen Gegenstand, daß er so oder so beschaffen ist, weil er uns als ein so oder so beschaffener anschaulich gegeben ist.

Die Identität von Denken und Sein, die in der Husserlschen Bestimmung der Evidenz als einer primären Einheit einen sehr tiefsinnigen Ausdruck empfängt, scheint demnach bei den auf assertorischem Sehen gründenden Erfahrungsurteilen einer Abhängigkeit des Denkens vom Sein weichen zu müssen.

Der Schein trügt aber. Die existierenden Vereinzelungen, von deren Gegebensein das Denken wesentlich abhängig ist, sind ebenso wesentlich abhängig von dem verständigen Denken. Es gehört zum Wesen der Vereinzelungen, daß sie irgendwie von einem signitiven Denken betreffbar sind. Die Möglichkeit einer Anmessung signitiven Denkens an das anschaulich Gegebene ist eine notwendige. Dieses Wesensgesetz ist es, dessen einfache Folge Husserl intuitiv zog und aussprach, als er (in Log. Unters. II S. 90) die Behauptung von der „Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft“ aufstellte. Es wird sich erst später zeigen, daß es keineswegs identisch ist mit der Kantischen These einer Herrschaft des Verstandes über das hyletische Datum. Die Anmessung oder Anpassung des Verstandes an das Gegebene ist, phänomenal, ganz offenbar eine wirkliche Anpassung, also ein Prozeß und tatsächliches Ereignis, wenn auch als solches verstandesmäßig durchaus unerklärbar (vgl. die Ausführung des ersten Abschnitts über die Synthesis a priori bei Kant). Gerade das Wie der Möglichkeit der Erfahrung ist das Unerklärbare; aber die Möglichkeit dieser Erfahrung braucht sich nicht auf die Wirklichkeit oder das Faktum der Erfahrung zu berufen, weil Erfahrung notwendigerweise möglich ist. Und hieraus resultiert nun die Eigenart der assertorischen Evidenz: Die „Antreffbarkeit“ des endlichen Gegenstandes ist eine notwendigerweise mögliche; zwar notwendigerweise, aber eben doch nur mögliche; weil sie notwendigerweise möglich ist, verhält sich die verständige Erfahrung abbildend, passiv, betrachtend; aktiv verhält sich zugleich dieselbe Erfahrung, weil sie eine nur notwendigerweise mögliche ist. Die deskriptive Redeweise von einer abbildenden Funktion des Verstandes gegenüber der Anschauung ist daher von nun an in die ihr gebührenden Schranken zu verweisen; wäre sie wörtlich zu nehmen, dann wäre dort das Urbild, hier der abbildende Verstand, und die Evidenz wäre eben doch Übereinstimmung zwischen beiden, für deren Konstatierung wir uns überdies auf einen nirgendwo auffindbaren zweiten Verstand oder ein zweites Auge berufen müßten. Bei dem Fällen eines auf assertorischem Sehen „gründenden“ Urteils wird eine notwendige Möglichkeit verwirklicht; darin liegt aber, wie wir von früher wissen, daß ein an sich absolut wechselseitiges Bedingungsverhältnis (der

Verstand bedingt die Anschauung; diese jenen) zur Erscheinung kommt. Ein dem Verstand unauflösbarer Zirkel wird faktisch gelöst. Dies ist nicht mißzuverstehen: durch die praktische „Lösung“ verschwindet nicht etwa der Zirkel; der Verstand wird nicht einer Art von Schwäche und Ungenügen überführt; vielmehr kommt der Zirkel erst durch und nach der Lösung zur Erscheinung. Der Verstand denkt: diese Rose ist rot; aber indem er es denkt und erkennt, trifft er das Gedachte an als ein schon Gedachtes, schon Erkanntes, auf das er sich dann „beruft“, auf das er sich „gründet“. Das Erkennen des Endlichen ist ein absolut instantanes Oszillieren zwischen den Polen, und der Blitz des Erkennens ist nur die Unruhe dieser Oszillation selbst. Der gesunde Menschenverstand hat ein größeres Recht, als er weiß, wenn er auf die Frage, warum denn das Urteil: diese Rose ist rot, wahr sei, antwortet: weil die Rose eben rot *ist*. Diese Antwort ist weit mehr als die beste; sie ist die einzig mögliche und nach Form wie Inhalt adäquat. Dem Inhalt nach: weil in jedem derartigen Urteil die Vernunft nur zu sich selber kommt, sich selbst antrifft; der Form nach: weil die Antwort tautologisch ist. Die Vernunft „kommt“ zwar (Prozeß), aber „zu sich selber“, sie kommt zu ihrer eigenen Möglichkeit oder genauer: die Möglichkeit des Angetroffenen kommt zu diesem als zu ihrer eigenen Möglichkeit. Und in eben diesem „Augenblick“ erscheint die Evidenz *als solche*. Sie ist nicht Übereinstimmung, sondern sowohl Übereinstimmung als auch Einheit; oder genauer: sie ist die *erscheinende Einheit* der Pole von Setzung und Gegebenem. Wie allein *kann* aber Einheit der Pole *als solche* erscheinen, *wenn* die Pole selbst nicht verschwinden? Offenbar nur als ein Sichstützen der Pole aufeinander, als ein Sichfordern, das *zugleich* und in eins damit sich überflüssig macht; als ein Sichgründen, das gar kein Gründen zu sein braucht; als notwendige Dualität, die ganz überflüssig ist. Wir wollten also durchaus wörtlich genommen werden, als wir o. S. 109 sagten: das heiße ja gerade evident sein: die Frage nach der Wahrheit und Gewißheit *zugleich* nötig und überflüssig zu machen.

Gemäß der vermuteten Parallelität zwischen der Evidenz der Existenzsphäre, dem assertorischen Sehen also, und der Evidenz der Wesenssphäre wird die Eigenart des apodiktischen Sehens, der *Einsicht*, am besten im Anschluß an die

früher gegebene Charakterisierung des unendlichen Gegenstands exponiert werden können. Der unendliche Gegenstand ist ein solcher auch für uns, weil das Wesen sich selbst nur unter der Bedingung der notwendigen Möglichkeit unseres Wissens von seinem Sichwissen weiß. (s. o. S. 308) Das Sichwissen des Wesens als solches ist, wie zur Genüge erörtert wurde, evident. Jeder der Pole ist zugleich bestimmend und bestimmt, spontan und rezeptiv. Jedoch darf bei all diesen Bestimmungen nicht außer Acht gelassen werden, daß sie nur auf Grund unseres reflektiven Hinblickens auf das Sichwissen prädiziert werden. Einsicht ist demgemäß nicht einfach die erscheinende Einheit in der Zweiheit der Pole, sondern zugleich auch unser Blick auf sie. Darin liegt der Grund dafür, daß die Einsicht weniger schwierig zu erfassen ist, als die assertorische Evidenz. Daß intellektuale Anschauung zugleich spontan und rezeptiv ist, wird, wenn es überhaupt zum Sehen dieser Sphäre kommt, leichter erkannt als die spontan-rezeptive Struktur der Erfahrung. Erfahrung und also assertorische Evidenz ist die nährende Lebensluft, die uns ganz durchdringt und umgibt. Aus ihr heraus existieren wir. Jede unwillkürliche Bewegung ist eine Folgeerscheinung von ihr. Für das assertorisch Evidente setzt jeder Mensch, er mag bewußt wollen oder nicht, sein Leben ein. Aber gerade diese innige Nähe zu dem kontinuierlichen Phänomen, gerade unser fortwährendes Daranbeteiligtsein erschwert die Betrachtung.

Wenn wir die Evidenz die erscheinende Einheit nennen, so meinen wir die Einheit des Geistes, in welcher die Trennungen der Existenzsphäre überwunden sind. Innerhalb der Existenz erscheint der subjektive Begriff als solcher; hier gibt es ein rein signitives anschauungsfreies Denken einerseits, ein bloßes unbeseeltes Anschauen anderseits. In der Sphäre des Wesens sind diese Trennungen nicht mehr vorhanden. Intellektuale Anschauung ist niemals frei vom Gedanken, aber ebenso ist in ihr ein leerlaufender *bloßer* Gedanke wesentlich unmöglich. Jedoch so unabhängig von der Existenz die Idee auch ist, so wenig überwindet sie doch die Trennungen aus eigener Kraft. *Ein* rätselhaftes Band verknüpft sie mit dem Boden der Erfahrung: die Notwendigkeit singulärer Fundierung wesentlicher Erkenntnis. Die *gewordene* Einheit von Begriff und Anschauung, die die Erfahrung ist, ist die Bedingung der

ursprünglichen Einheit beider, die die Wesensschau ist. Die sonderbar verschränkte Logik dieses Verhältnisses hat ihr phänomenales Spiegelbild in der Tatsache, daß wir beim Erschauen des Wesens notwendig auf eine seiner Vereinzelungen hinblicken und zugleich doch auch wiederum nicht hinblicken. Das Verkennen dieses Phänomens, das eine Antithese von eigenster Art in einer eben so eigentümlichen Synthese aufhebt, ist eine der Ursachen, die ein Einverständnis über die Natur, z. B. des Goetheschen Schauens. so sehr erschweren. Ein noch deutlicheres Beispiel liefert das berühmte Locke-Berkeleysche Problem des „allgemeinen Dreiecks". Wir können nicht finden, daß die Auflösung, die Husserl dieser Streitfrage gegeben hat. auf der gleichen Höhe steht, wie seine wunderbar klare Exposition derselben. Zweifelsohne hat Berkeley Recht, wenn er das singulär fundierende „vorschwebende" Dreieck für ein eindeutig bestimmtes besonderes erklärt. Mit gleich gutem Recht behauptet die spekulative Philosophie (die ein konsequenterer Gegner ist als Locke), sie umfasse in der Wesensschau die absolute Totalität aller möglichen Dreiecksdifferenzen. Es fehlt nur die Erkenntnis, daß eben beides zugleich zutrifft und wesentlich und notwendig zutreffen muß. Der reflektive *eine* Blick auf das Sichwissen des Wesens, der ein *Moment* in der unteilbaren Ganzheit der Einsicht ist, ist ein in sich *zweistrahliger* und er kann ohne diese Zweistrahligkeit nicht der *eine* Blick sein, der er ist. Wir stehen hier vor einer Synthese sui generis, die weder den Synthesen der Existenzsphäre, noch den spekulativen Synthesen ähnlich oder gar gleich ist.

Diese Erkenntnis aber zeigt nun auf das klarste, daß zwischen assertorischer und apodiktischer Evidenz, an Stelle eines angeblich vorhandenen parataktischen Verhältnisses (als gleichgeordnete Differenzen eines höheren Allgemeinen) ein Abhängigkeitsbezug (und zwar von anscheinend einseitiger Art) besteht. Die empirischen Erkenntnisse: etwa daß diese zwei Dinge zuzüglich jener zwei anderen Dinge vier Dinge ausmachen; daß eine Basiswinkelvergrößerung dieses Dreiecks diese ganz besonderen Folgen nach sich zieht; daß diese Pflanze vom Keim an diese ganz bestimmten Wachstumsstadien durchläuft: alle derartigen assertorisch-evidenten Erkenntnisse „begründen" zwar nicht die möglichen entsprechen-

den Wesenserkenntnisse. deren Typus wir in diesem Abschnitt herausstellten, aber sie sind ihnen trotzdem in einer bestimmten und keineswegs psychologischen Hinsicht vorausgesetzt. Daß dieses „Vorausgesetztsein" nicht psychologischer Natur ist, darf im Hinblick auf den Gang der Betrachtung, in der es ermittelt und ausgesprochen wurde, evident genannt werden. Die fragliche Abhängigkeit ist eine absolut instantane, zeitlose; psychologische Abhängigkeitsverhältnisse dagegen fordern notwendig zeitliche Abstände. Die Augenblicklichkeit des Zusammenhangs könnte anderseits eine wechselseitige Abhängigkeit vermuten lassen; wir wollen vorläufig jedoch diese Vermutung, die phänomenal anscheinend keine Unterstützung findet (assertorische Evidenz kann ohne eine fundierende apodiktische Evidenz sein), ununtersucht lassen.

Diese selben Erwägungen machen es nun aber auch zweifelhaft, ob wir wenigstens von einer „Analogie" zwischen den beiden Evidenzen sprechen dürfen. Eine deutliche, aber doch auch wiederum kaum bestimmbare, Art von Ähnlichkeit zwischen ihnen ist das einzige sicher zu Ermittelnde. Wir suchten die Einheit eines konkreten Begriffs von Evidenz, aus welcher die Genesis der Differenzen sich ergeben sollte; wir enden statt dessen bei der noch sehr problematischen Erkenntnis eines mit den bislang gebrauchten Kategorien unaussprechbaren Abhängigkeitsverhältnisses zwischen den „analogen" Gliedern. Aber die Evidenz der Wesensschau wird sich zur Evidenz der Existenzsphäre wie die Idee zur Existenz verhalten. Und das Verhältnis der ersten beiden ist so dunkel wohl nur deshalb, weil das Problem des Verhältnisses der Sphären selbst noch ungelöst vor uns liegt. Wir dürfen daher nicht länger zögern, dieses Grundproblem selbst zum Gegenstand der weiteren abschließenden Betrachtung zu machen.

DRITTER ABSCHNITT

DIE VERSCHRÄNKUNG VON KRITISCHER UND SPEKULATIVER SYNTHESIS A PRIORI. DER BEGRIFF DER INTUITION.

ERSTES KAPITEL

DAS VERHÄLTNIS VON IDEE UND EXISTENZ. DIE ABSOLUTE EINHEIT DIESER SPHÄREN

Die in dem vorangegangenen Abschnitt entwickelte Auffassung der spekulativen Intuition bedingt nun offenbar auch eine von der spekulativen auf das tiefste abweichende Auffassung von dem Verhältnis der Sphären selbst von Idee und Existenz. Um diesen Differenzpunkt in das gehörige Licht zu rücken, wollen wir einleitend zwei verschiedene Antworten überprüfen, die einerseits von Husserl, anderseits von uns selbst auf eine auf den ersten Blick vielleicht abwegig oder jedenfalls nicht zentral erscheinende Frage mit Notwendigkeit gegeben werden. Dabei dient, wie schon immer in dem vorigen Abschnitt, die Meinung hier gerade Husserls nur als ein bestimmtes Beispiel für eine im übrigen allgemeiner intendierte Denkhaltung. Auf die Frage nämlich, welche e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e Bedeutung die Wesensschau habe, gibt Husserl (I. S. 204) folgende sehr positive und, was den Zusammenhang seiner Lehre angeht, auch konsequente Antwort: „Die Bezeichnung der phänomenologischen Reduktion und im gleichen der reinen Erlebnissphäre als ‚transzendentaler' beruht gerade darauf, daß wir in dieser Reduktion eine absolute Sphäre von Stoffen und noetischen Formen finden, zu deren bestimmt gearteten Verflechtungen n a c h i m m a n e n t e r W e s e n s n o t w e n d i g k e i t dieses wunderbare Be-

wußthaben eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren gehört, das dem Bewußtsein selbst ein Gegenüber, ein prinzipiell Anderes, Irreelles Transzendentes ist und daß hier die Urquelle ist für die einzig denkbare Lösung der tiefsten Erkenntnisprobleme, welche Wesen und Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis von Transzendenten betreffen." Das Wesen beherrscht hier die Existenz; es „konstituiert" sie. Das „Zustandekommen" des Bewußtseins ist, wenn man will, damit erklärt. Unsere Erkenntnis ist objektiv gültig, weil die Objekte von der hypostasierten „transzendentalen" Sphäre irgendwie regiert werden.

Diese „Erklärung" mag sein wie immer — daß sie wertlos ist, wurde gezeigt, aber interessiert hier nicht mehr —, sie ist aber auf jeden Fall eine Theorie, unter deren Voraussetzung die Wesensschau in der Tat unmittelbar *erkenntnistheoretische* Bedeutung hat. Es erhellt anderseits unschwer, daß der von uns selbst entwickelten Auffassung gemäß, den Ergebnissen der Wesensschau jegliche *unmittelbare* Relevanz für erkenntnistheoretische Einsichten fehlt. Wir haben durch die Statuierung des „Sprungs" und des totalen Insichzentriertseins der Idee eine so tiefe Kluft gegenüber der Sphäre des empirischen Bewußtseins aufgeworfen, daß sie jetzt unüberbrückbar scheint. Wir sind „gesprungen" und können anscheinend nicht mehr zurück. Das Wesen als freischwebend vermittelt sich mit sich selbst. Und wie es selbst nach außen hin unmittelbar ist, so läßt es auch dieses Außen, von dem es nicht abhängt, unvermittelt. Es ist nicht durch ein anderes vermittelbar; es vermag aber ebensowenig nun ein Anderes zu vermitteln. Dagegen liegt es nun im Wesen einer näher wie immer zu bestimmenden Erkenntnistheorie, daß sie, eben *als* Theorie, ein unmittelbar Bestimmtes, im vorliegenden Fall also das Erkennen, zu vermitteln hat. Ihr Begriff fordert also zweierlei: 1. daß das zu Vermittelnde ein unmittelbar Bestimmtes ist; 2. daß seine Unmittelbarkeit aufgehoben werden soll. Anfang und Ende fallen in jeder Theorie notwendig auseinander: am Anfang steht ein Unmittelbares, am Ende ebendasselbe Unmittelbare *als* ein Vermitteltes.

Das in Frage stehende erkenntnistheoretische Problem ist das der Beziehung des Bewußtseins auf ein „Gegenüber", wie Husserl sagte, auf ein „prinzipiell Anderes, Irreelles,

Transzendentes". Seine Berechtigung als Problem unterliegt der Bedingung, daß diese Beziehung ein einfach Unmittelbares, Faktisches, ist und an sich auch verbleibt, denn eine etwa zustande kommende Vermittelung fällt in den Bereich der Theorie als eines subjektiven Tuns. Da die vermittelnde Theorie aber ihrem Wesen nach gar nicht anders kann als diese Vermittelung als eine objektiv gültige zu betrachten, so resultiert die paradoxe Situation, daß die Wirklichkeit des theoretischen Resultats der Wirklichkeit des Ausgangspunktes widerspricht. Das Ende widerlegt den Anfang. Diese Erkenntnis darf nicht als einseitig zugunsten spekulativer Anschauungen auswertbar aufgefaßt werden. Auch der Kritizismus macht sie sich mit positiver Wertung zu eigen und er kann es, zwar in anderer aber doch entsprechender Weise, mit dem gleichen Recht wie die Spekulation. Für die kritische Ansicht ist — man könnte der Sache nach sehr wohl sagen: infolge dieser Antinomie — der Gegenstand außerhalb seines Erkanntwerdens gar nicht vorhanden; erst die „Frage" „antizipiert" und „konstituiert" ihn. Und im Hinblick auf die Erkenntnis endlicher Gegenstände, wie es z. B. die Beziehung eines empirischen Bewußtseins auf empirische Vorfindlichkeiten ist, ist dies eine zum mindesten gemäße Auffassung. Das vermittelnde subjektive Tun des Erkennens ist objektiv gültig, weil es die primäre Quasisubstanz ist, aus welcher allein Frage wie Antwort als sekundäre Derivate begriffen werden können. Der theoretische Prozeß ist jetzt zwar möglich, aber nur deshalb, weil er Bedingung der Möglichkeit der Bezogenen (Frage und Antwort) und im Verhältnis zu diesen also mehr als möglich, nämlich notwendig ist. Damit wird aber die in der Frage nach der Möglichkeit einer Theorie überhaupt „natürlich" und ursprünglich darinliegende „Meinung", gemäß welcher Theorie als lediglich eine „Möglichkeit" (wenn auch etwa als eine notwendige Möglichkeit) seiend intendiert wird, verdreht. Freilich ist damit noch kein Mangel aufgewiesen, denn die Verdrehung verträgt ja auch den Titel einer „Kopernikanischen Drehung"; aber das Vermittelnde soll im vorliegenden besonderen Fall die Sphäre des Aktual-Unendlichen sein, gegenüber welcher der Kritizismus eben schlechthin blind ist.

Jedoch auch die spekulative Behandlung kann das Problem des Problems und theoretischer Betrachtung überhaupt

nicht zur Entscheidung bringen. Und dieses ihr Ungenügen muß nun zunächst einsichtig werden. Der Kritizismus kann, wenn er konsequent verfährt, ein schlechthin Gegebenes, Unmittelbares als einen auf sich selbst ruhenden Ausgangspunkt der Betrachtung nicht anerkennen. Gewiß anerkennt er Faktizitäten; er wird z. B. die intentionale Beziehung eines Bewußtseins auf Endliches nicht ableugnen, sondern zugeben, daß sie ein Faktum ist. Er kann ferner dieses Faktum zum Ausgangspunkt einer nach welchen Zielen immer orientierten Untersuchung machen. Aber wohin er auch die Segel stellen mag: einmal in Fahrt, kann er nicht anders, als den Ausgangspunkt für das Differential des ganzen Weges zu nehmen, der seine primäre Substanz ist. Das Faktum ist für ihn also nur relativ auf den Weg ein solches; es ist gewissermaßen dessen Grenzfall. Die Faktizität wird nicht schlechthin aufgehoben, sondern nur umgedeutet. Die Spekulation dagegen verliert nun schlechthin die Faktizität; sie deutet diese nicht etwa um, vielmehr entschwindet sie ihr: es gibt, so sagten wir in bezug auf denselben Sachverhalt am Schluß des Bergsonkapitels, keine intellektuale Anschauung der Existenz als einer solchen. Die Spekulation spricht im Beispiel von der intentionalen Beziehung auf Existierendes; sie geht also von diesem Faktum aus; sie sagt dann etwa mit Husserl, „daß die Wesen Noesis und Noema voneinander unabtrennbar sind", daß also das eine zum anderen in jenem eigenartigen Sinn des Wortes „gehöre". Damit ist nun freilich, spekulative Anschauung vorausgesetzt, das Problem einer gewissen Beziehung „gelöst", denn innerhalb intellektualer Anschauung ist die Intention *gefordertes* „Moment" der Dreieinigkeit des Wesens. Aus dem bloßen Faktum ist eine sich selber begründende oder eine, wie Schelling sagen würde, „philosophische Tatsache" geworden. Aber *diese* Beziehung innerhalb des Wesens steht gar nicht in Frage. Gefragt ist nach der Beziehung eines empirischen Bewußtseins auf Endliches; die Antwort löst ein Problem, aber nicht *dieses* in Frage stehende. Im Beispiel bleibend und auf früher gegebene Bestimmungen zurückgreifend können wir sagen: auf die Frage nach der intentionalen Beziehung auf *Washeiten* antwortet die spekulative Betrachtung mit dem Vollzug der ganz anderen Intention auf *eidetische Singularitäten*, auf Teile also. Und

sie kann nicht anders, weil sie Endliches überhaupt nicht anschauen kann. Der Blick der Einsicht richtet sich zwar auch auf das Endliche; er ist, wie o. S. 366 gesagt wurde, ein in sich zweistrahliger; er ist aber nicht selbst der intentionale Strahl auf die einsichtigen, teilhaften Gebilde, sondern nur dessen conditio sine qua non. Eben diese Synthesis sui generis, deren phänomenale Manifestation jene Zweistrahligkeit ist, steht hier ja letzthin zur Erörterung; nur umso entschiedener aber muß deshalb eingangs die wesentliche Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der spekulativen Intention von dem Blick auf Endliches festgehalten werden. Anstatt die einfache Unmittelbarkeit und Zufälligkeit des endlichen Gegenstands zu vermitteln, ist sie in sich selbst die ewige Vermittelung des diesem endlichen Gegenstand „analogen" unendlichen Gegenstands. Sie ist also dem Endlichen gegenüber genau so blind, wie es der Kritizismus gegenüber dem Unendlichen ist; und beider Blindheiten sind beiden wesentlich.

Eine objektiv gültige Vermittelung der Sphären scheint also wesentlich unmöglich zu sein, denn jede von ihnen hat ihre Vermittelung an sich selbst; jede ist von der anderen aus gesehen unmittelbar da und gegeben, aber indem und dadurch, daß der Gedanke eine „Vermittelung", also eine Einsicht in den inneren Zusammenhang beider sucht, verschwindet jede für die andere: das Endliche erweist sich als das Endliche, das Unendliche als das Unendliche. Und diese der Form nach abstrakte Identität ist hier wahrhaft Resultat, nicht also Folge eines eigensinnigen gewollten „Festhaltens der Gegensätze".

Indessen sind es dieselben Gründe, die einerseits die Unmöglichkeit einer Vermittelung, anderseits die Möglichkeit eines absoluten Problems und einer entsprechenden absoluten Theorie (im Gegensatz zu den relativen Problemen der Endlichkeit und den Selbstverständlichkeiten der Spekulation) dartun. Ein absolutes Problem, oder mit anderen Worten ein Problem an sich selbst, ist ein solches, das auch nach seiner Auflösung Problem bleibt. Die das Problem konstituierenden Daten werden in einen ihnen an sich selbst zukommenden Zusammenhang eingestellt, und insofern ist das Problem gelöst; der Zusammenhang ist aber zugleich ein solcher, daß er die selbständige Unmittelbarkeit der Bezogenen

unangetastet läßt, und insofern kommt er ihnen nicht an sich selber zu, sondern fällt in unser Erkennen seiner. Eine derartige Erkenntnis kann objektiv gültig sein, ohne deshalb die Subjektivität des Verfahrens negieren (spekulativ) oder umdeuten (kritisch) zu müssen, denn der statuierte Zusammenhang ist ein den Gliedern an sich selbst sowohl zukommender als auch nicht zukommender. Der Metaphysik brauchte die hiermit angedeutete logische Struktur nicht unbekannt zu sein. Losgelöst von dem sachlichen Boden, an welchem sie sich ursprünglich manifestiert und abstrakt exponiert, ist sie die notwendige Struktur des Wechselverhältnisses zweier von einander absolut unabhängiger Substanzen, die einerseits nicht aus einer supponierten dritten Substanz begriffen werden und die anderseits doch nur aus einer umfassenden Einheit ihren Sinn entnehmen können. Die Bestimmungen dieses Verhältnisses sind im folgenden teils abstrakt näher zu entwickeln, teils ist die Art ihres Heraustretens an den Sachen an konkreten Beispielen aufzuzeigen.

In der natürlichen empirischen Bewußtseinshaltung sind die Noemata zufällig Gegebene, Washeiten; innerhalb und für die Wesensschau sind die „analogen" Noemata notwendig Gegebene, eidetische Singularitäten. Die Zufälligkeit und pure Faktizität des in natürlicher Einstellung Gegebenen soll nun durch die immanente Notwendigkeit des wesentlich Gegebenen vermittelt werden. Wie allein kann diese Vermittelung beschaffen sein? Zwischen beiden Sphären liegt die unendliche Kluft, die aus ihrem gegenseitigen Sichnegieren resultiert. Überbrückt werden könnte sie nur durch ein Verhältnis sui generis, als dessen Folge und Ausdruck eine Art von Schluß von folgender Form Berechtigung und Sinn erlangte: Weil das Noema innerhalb und für die Wesensschau ein notwendig Gegebenes ist, ist es auch für die natürliche Einstellung ein solches. Schon seiner Form nach zeigt sich dieser „Schluß" als ganz singulär; man könnte ihn einen absolut unmittelbaren Schluß nennen, denn ihm fehlt der terminus medius und er fehlt ihm wesentlich. Die fragliche Vermittelung kann offenbar auch nur eine solche widerspruchsvolle sein: soll sie doch das in sich Vermittelungslose, den „Sprung", vermitteln.

Die hier zunächst zu erreichende Einsicht ist die von der Wechselseitigkeit des fraglichen Zusammenhangs.

1. Daß die Existenz das Wesen „bedingt", liegt schon in dem Satz, daß der Wesensschau ein Sichtigsein von Individuellem „zugrunde liegt". Ob und wie dieses Bedingen auch innerhalb der Wesenssphäre (also nicht bloß beim Übergang von jener zu dieser) fühlbar wird, wurde schon wiederholt angedeutet: so entdeckten wir z. B. in der Kategorie der „Ewigkeit" die „Zeit"; diese war ihr wesentlich, aber nur, insofern sie als unwesentlich gesetzt war. Durchaus in der entsprechenden Weise ist jetzt allgemein zu fordern, daß die sämtlichen Kategorien der Wesenssphäre kategoriale Elemente der Existenzsphäre in jener organisch verhüllten Form des „wesentlich-unwesentlich" in sich bergen. Der bisherige Gang der Untersuchung brachte in den verschiedenen Kapiteln schon genügend Beispiele für dieses so verwirrende Durchscheinen der Existenz im Wesen: „Teile" z. B. sind gewiß nicht „Stücke", aber diese „scheinen", wie wir das nennen möchten, in jenen. Die spekulative „Kontinuität" als innere nur sich selbst gleiche Flüssigkeit und Substanz des konkreten Begriffs unterscheidet sich gewiß auf das tiefste sowohl von dem Phänomen wie auch von dem Begriff der Kontinuität innerhalb der Existenz und der ihr unmittelbar zugewandten Wissenschaften; und doch ist ein Bezug zwischen beiden fühlbar: weshalb nennen wir sie denn mit dem gleichen Namen? Das Problem der „Analogie" bei Husserl hat hier seinen Ort und seine Lösung. Alle bisher nur zufällig erscheinenden Schwierigkeiten und Dunkelheiten der vorangegangenen Analysen rücken hier in das Lichtfeld ihres Prinzips. Unendlicher Gegenstand, Wesensschau, Einsicht, Intention auf den Teil, passive Phantasie usw. sind Kategorien des Wesens, in welchen Existenzmomente scheinen. Diese sind nicht unorganische Reste, in denen sich das Wesen nun doch als aposteriorische Nachbildung der Existenz verrät; das Wesen ist und bleibt von der Existenz absolut unabhängig; diese können deshalb auch nur aus der Totalität der Idee begriffen werden, in die sie ganz eingeschmolzen und umgewandelt sind; aber die Existenz „scheint" in ihnen; sie „erinnern" an sie. Doch vielleicht sind diese „Anklänge" nur „Übertragungen", zu denen irgendwelche vage „Analogien" Anlaß gaben? Wir sahen schon, daß Husserl in dieser Frage das Richtige gesehen hat; er statuiert die Ursprünglichkeit

der spekulativen Termini, deren Gebrauch ein in ihrem Felde durchaus eigentlicher ist; wenn wir trotzdem an seinem Begriff der Analogie Anstoß nahmen, so tadelten wir nicht das Wort als solches, sondern nur den Mangel einer klaren Bestimmung desselben. Die Vermutung einer Übertragung findet ihre positive Widerlegung durch den Hinweis auf die Art, wie diese Begriffe im individuellen Bewußtsein erfaßt werden. Wer in der „Ewigkeit" die Zeit gewahren will, muß zuvor den Begriff der „Ewigkeit" in seiner organischen Rundheit im Blick gehabt haben. Keine geistigen Transformationsformeln welcher Art immer gestatten die Überführung der Zeit in Ewigkeit. Wenn aber ein solcher Begriff sich einmal in legitimer ursprünglicher Anschauung offenbart hat, dann freilich ist es möglich, in ihm die Existenz durchscheinen zu sehen.* Man darf daher auch den formelhaften Ausdruck, daß diese Momente dem spekulativen Begriff wesentlich seien, aber nur insofern sie als unwesentlich gesetzt seien, nicht als eine exakte Anweisung zu einer solchen Transformation nehmen. In seiner paradoxen Fassung soll sich nur dieses spiegeln: 1. daß im absolut apriorisch konzipierten spekulativen Begriff Existenzmomente „scheinen"; 2. daß die Existenzsphäre der Erkenntnis des Wesens zugrunde liegt, obwohl der Sprung die gründende Sphäre als gründende „negiert". Wir werden später noch Veranlassung haben, weitere konkrete Beispiele für die Art des Scheinens der Existenz zu geben. Zunächst jedoch erörtern wir die andere Seite des Wechselverhältnisses:

2. Das Wesen bedingt die Existenz. Der Anschauung und Erkenntnis des Existierenden liegt k e i n Sichtigsein des Wesens zugrunde. Der Sichschau des Wesens dagegen liegt notwendig voraus der Sprung. Wenn aber der Bedingungszusammenhang ein wechselseitiger sein soll, so ist ein entsprechender „Sprung" auch für den Übergang vom Wesen zur Existenz zu fordern. Wie das Wesen Wesen nur ist, insofern es die Existenz von sich abstößt, so müßte die Existenz nur Existenz sein, insofern sie das Wesen „negiert". Ein solcher entsprechender sprunghafter Übergang vom Wesen zur Existenz darf jedoch nicht behauptet werden. Zwar fundiert die assertorische Evidenz die Einsicht, aber das Umgekehrte findet nicht statt. Die einfache Unmittelbarkeit des Wesens ist eine sich aus der Vermittelung des Sprungs ergebende; die Un-

mittelbarkeit der Existenz hat, wenn sie überhaupt — wie wir freilich aufrechterhalten — in entsprechender Weise vermittelt ist, jede Erinnerung daran verloren. Daß jedoch ein solches Bedingen trotz dem Fehlen eines analogen Übergangsphänomens auch hier statthat, ist unschwer zu erschließen. Die Existenz bedingt ja das Wesen, aber sie bedingt es nur, insofern sie es zugleich auch nicht bedingt. Darin liegt aber, daß die Existenz nur deshalb das Wesen bedingen kann, weil sie selbst ebensosehr vom Wesen bedingt wird. Weil der Zusammenhang ein solcher zwischen absolut Selbständigen ist, genügt es, zu wissen, daß er wenigstens von einem der Pole zum anderen besteht, um daraus mit Evidenz zu ersehen, daß er dann auch vom anderen zum einen Pol bestehen muß. Ob und wie weiterhin ein entsprechendes Scheinen des Wesens auch innerhalb der Existenz auffaßbar ist, wird ausführlich erst das letzte Kapitel des gegenwärtigen Buches behandeln.

Das Bedingen selbst als solches ist hier offenbar ebensosehr auch kein Bedingen; die beiden Pole sind ebensosehr auch keine echten Pole. Das *spekulative* Wechselbedingen gründet auf der Idee der in Differenz gesetzten Einheit, von welcher es eine unmittelbare Folge ist. Die *Wechselseitigkeit* des Bedingens ist hier der Widerschein der Einheit innerhalb ihrer Differenzen. Es ist *ein* sich in zwei Richtungen entfaltendes Bedingen. Deshalb kann auch nur derjenige, der das Eine Leben der Einheit in sich realisiert, die alles in sich haltende Kraft der Einheit als Wechselbedingen erfahren und anschauen. Das wechselseitige Scheinen von Idee und Existenz dagegen entstammt der Einheit und entstammt ihr ebensosehr nicht; es ist daher ein Wechselbedingen als *Einheit* zweier von einander unabhängiger einseitiger Bedingungsverhältnisse. Wir werden im folgenden die Existenzsphäre den *Idealgrund* der Wesenssphäre und diese den *Realgrund* jener nennen. Das Scheinen als Wechselbedingen ist dann die Einheit von Ideal- und Realgrund. Diese Termini sind genauer festzulegen, denn in gewisser Hinsicht sind sie willkürlich. Daß *innerhalb* des Verhältnisses gerade die Existenz als Idealgrund und das Wesen als Realgrund ausgezeichnet wird, hat seine sogleich anzuführenden Gründe; willkürlich sind diese Benennungen, insofern sie hier Kategorien sui generis sind, die ihren Sinn erst aus der Anschauung

des Verhältnisses selbst beziehen. Wenn daher früher die Idee die Einheit von Ideal- und Realgrund genannt wurde, so ist zu beachten, daß diese identischen Terminipaare keineswegs auch in ihrer Bedeutung identisch sein sollen. Der Unterschied und zugleich damit auch der Zusammenhang beider entspricht, wie sich leicht ergibt, dem Unterschied zwischen spekulativem und scheinendem Bedingen.

Wir nennen die Existenzsphäre den Idealgrund der Wesenssphäre, insofern unsere Erkenntnis endlicher Objekte die Bedingung der Möglichkeit sowohl der Sichschau des Wesens als auch unserer notwendig möglicherweise damit verbundenen Erkenntnis des Wesens ist. Nicht also, weil wir existieren und weil wir existenziell (psychologisch) denken, können wir uns in die wesentliche Sphäre erheben, sondern weil wir *erkennen*, d. h. endliche Objekte bestimmen. Und nun die Gegenseite: Wir nennen die Wesenssphäre oder das reine Sein den *Realgrund* der Existenzsphäre. Das heißt aber wiederum: *nicht* weil wir endliche Objekte erkennen vermittelst von Prädikaten, die ideal-identische Bedeutungseinheiten (Hinsichten) sind und weil somit die Existenz immer nur Existenz ist, insofern sie „vermittelst" der Wesenssphäre erkannt wird, nicht deshalb heißt das Wesen der Realgrund, denn dieser Grund wäre ein ideeller; sondern weil das Wesen ein substanzielles Sein, ein Sein „von sich, aus sich und durch sich" ist. Ein *Sein* bedingt, und nur deshalb, weil es eben ein *Sein* ist, nennen wir sein Bedingen ein reelles. Die Wesenssphäre produziert nicht reell die Existenz und wer unter Realgrund hier, und sei es auch noch so heimlich und verschämt, eine solche Plotinische Emanation verstehen wollte, verfehlt ganz sicher die Meinung des Gedankens. Nicht *wir* wehren diese Deutung ab, sondern die ganze Struktur, innerhalb welcher dieser Gedanke ein organisches Glied ist, duldet sie nicht. Die Endlichkeit ist notwendig bestimmbar (vgl. o. S. 363), d. h. sie ist notwendig unter Kategorien subsumierbar. Unter „Kategorie" verstehen wir hier *jede* ideal-identische Bedeutungseinheit (also z. B. auch blau oder süß). Innerhalb des Wesens sind diese „Kategorien" eidetische Singularitäten; innerhalb der Existenz sind sie „Washeiten", d. h. undefinierbare Hinsichten und Identitäten. In der „Hinsicht" *scheint* (wir greifen hier den Ausführungen des letzten

Kapitels voraus) die eidetische Singularität; ihre ideale Identität ist der organische „Rest“ von dieser (vgl. o. S. 305, 317, 324). Die subsumierte Endlichkeit aber ist der Idealgrund des Wesens und sie kann Idealgrund nur sein, insofern das Wesen ihr Realgrund ist. Wäre dagegen die assertorische Evidenz auf der Einsicht fundiert, wäre mit anderen Worten das Fundierungsverhältnis zwischen beiden ein spekulativ wechselseitiges, dann wäre auch das Wesen ebenfalls Idealgrund der Existenz.

Was meinen wir, wenn wir sagen: dort dieser Baum oder dieses mein Erblicken seiner (psychologisch genommen) existieren „wirklich“? Der Baum kann abbrennen, die cogitatio kann durch eine andere verdrängt werden; wir beharren dabei, daß sie wirklich existiert haben, daß sie ein reelles Sein hatten. Sein aber, an sich selbst betrachtet, ist ein Absolutes. Wenn wir also sagen, daß der Baum dort existiert, meinen wir dann nicht letzthin, daß er ein sich selber tragendes Sein ist? Zugleich freilich fühlen wir unmittelbar, und die Europäische Philosophie ist sich dessen seit Parmenides innigst bewußt, daß das Sein ewig und unveränderlich ist, daß also der Baum dort nicht ist. Aber wir wollen die Frage, die sich damit erhebt, einen Augenblick in Schwebe lassen und nur feststellen, daß wir in dem Urteil: der Baum dort existiert, dem Baum eine „Art“ von Sein verleihen. Wir sagen weiter: das Wesen „Baum“ existiert zwar nicht, aber ist ein in sich notwendig Seiendes. Wir verleihen also in diesem Urteil dem Wesen „Baum“ anscheinend eine andere „Art“ von Sein. Wenn wir uns nun nach einem Generalnenner „Sein überhaupt“ umsehen, als dessen „Arten“ Existenz und reines Sein erfaßt werden könnten, so bemerken wir das gänzliche Fehlen eines solchen.

In dem Urteil: der Baum dort existiert, „meinen“ wir unmittelbar eben die Existenz. Die Intention des signitiven Bedeutens kommt mit der intuitiven Intention des Wahrnehmens zur Deckung. Aber mit diesen Worten verbleiben wir nur beschreibend innerhalb der Unmittelbarkeit des Phänomens. Die immanente Analyse jeder „Meinung“ führt notwendig zu einer Tautologie; aus ihr resultiert die einfache Unmittelbarkeit eines jeden solchen assertorisch evidenten Urteils, oder mit anderen Worten die Unmittelbarkeit ist

hier das Vermitteltsein (vgl. o. S. 364). Diese Unmittelbarkeit, mit der das Existierende vor uns steht, ist der absolute Grenzfall geistigen Verhaltens, denn das Wesen des Geistes ist innere Vermittelung. Sie ist nur noch der Form, aber nicht mehr dem Gehalt nach, vermittelt; der Ausdruck davon ist eben die Tautologie. Wenn ein Stein auf einen anderen Stein stößt, so können wir das Gestoßenwerden ein „für" den Gestoßenen absolut Unmittelbares nennen, oder vielmehr wir könnten es so nennen, wenn es beim Stein ein „für" überhaupt geben sollte. Bei geistigem Verhalten dagegen ist ein absolut Unmittelbares wesentlich unmöglich; der absolute Grenzfall erscheint nur als ein solches. Wenn Husserl die Identität undefinierbar nennt, wenn Kant der Kategorie den Gegenstandscharakter nimmt, so liegt die wahre Seite dieser Wendungen in der einfachen Unmittelbarkeit der Existenzsphäre begründet. Aber die Existenz hat sich als ebensosehr vermittelt erwiesen, und schon die bloße Möglichkeit des Parmenideischen Ansatzes weist auf dies Vermitteltsein hin. Etwas existiert heißt: Etwas ist eine „Art" von Sein; aber wenn wir fragen, was Sein für sich genommen bedeutet, wenn wir also die Kategorie selbst zum Gegenstand machen, dann stehen wir im selben Augenblick schon mitten in der spekulativen Sphäre darin. Das Erkennen „springt" dann oder vielmehr es zeigt sich als ein ewig in sich Zersprungensein. Es widerfährt uns das typische Begebnis (vgl. o. S. 371 f.): wir fragen und erhalten auch Antwort, aber nicht die Antwort, nach der wir fragten. Im Vorbeigehen gesagt: diese Frage „antezipiert" ihren Gegenstand ganz gewiß nicht.

Und nun wieder die Umkehrung. Das Wesen ist; es existiert nicht. Auch die Frage nach der Meinung dieses Urteils hat zwei mögliche Antworten, die den soeben besprochenen genau entsprechen. Die eine betont die einfache Unmittelbarkeit, gemäß der das Wesen eben ist, wobei „ist" eine „Art" des unauffindbaren Generalnenners „Sein überhaupt" bedeutet. Wie die Existenz, hat auch das Wesen seine eigenen Kategorien. Jedes Wesensgesetz ist ein untrennbares Ganzes aus dem Wesen selbst und unserem Wissen von seinem Sichwissen. Das „ist" in dem fraglichen Urteil ist ein Beispiel für solche Wesenskategorien. So, wie wir wissen, daß dieser Baum existiert, daß er also in Raum und Zeit darinsteht,

daß er entstanden ist und vergehen wird, so wissen wir auch, daß das Wesen unentstanden und unvergänglich ist. Fragen wir jedoch weiter über die Unmittelbarkeit des Urteils hinaus nach ihrer Vermittelung, so werden wir nun zurückgeworfen zur Existenz. (Man denke an das Sichtigsein von Individuellem.) Das Wesen existiert zwar so wenig, wie das existierende Ding „ist"; aber in dem Sein des Wesens „scheint" die Existenz. Wir kommen also zu unserer früheren, jetzt freilich als umkehrbar eingesehenen, Formulierung zurück; das reine Sein ist wesentlich Existenz, aber nur insofern sie als unwesentlich gesetzt ist; und umgekehrt. Auch das Wesen hat seinen Parmenides gehabt in denjenigen Denkern, die die Ideen im überhimmlischen Ort des Platon als trügerische Hypostasierungen abtaten. Und so wenig man den Eleaten überwindet durch den Hinweis darauf, daß in den künstlich isoliert genommenen Empfindungen als solchen überhaupt noch keine Wahrheit und also auch kein Trug und Irrtum liege, so wenig rettet man die spekulative Philosophie vor dem Vorwurf des Hypostasierens, wenn man zeigt, daß ihr Gegenstand, das aktual Unendliche, das Prädikat des reinen, ewigen Seins verdient. Man darf wohl annehmen, daß Parmenides wußte, was er meinte, wenn er etwa, wie in eines jeden Leben unausbleiblich, einen Stuhl als daseiend setzte. Und unser gegenwärtiger zweiter Abschnitt versuchte vorzüglich dies zu zeigen, daß auch die spekulative Philosophie weiß, was sie meint, wenn sie die Idee ewig nennt. Aber auch das innigste Sichselbstverstehen bleibt immer und notwendig im Schatten eines Unverstandenen, und nur so wird es erst ein Verstehen. So wie Zeit und Ewigkeit ineinander „verschlungen" (oben S. 242 f.) oder vielleicht noch deutender, *ineinander verschränkt* sind, so „scheint" auch das reine Sein in der Existenz und diese in jenem. So scheint jede Kategorie der Endlichkeit in einer entsprechenden Kategorie der Unendlichkeit. Der Gedanke tastet von beiden Polen her zum Urvermittelnden zurück; auf beiden Wegen flieht ihn das gesuchte Ziel; er begreift, daß das Ziel nirgendwo anders als in der Mitte zwischen den Polen liegen *kann*; er geht also von irgendeinem der Pole auf diese Mitte zu; aber „im selben Augenblick" *findet* er sich schon *jenseits ihrer* auf dem anderen Pol. Er faßt das Unfaßliche *als* ein solches; er löst das Pro-

blem, indem er es unangetastet läßt. Es ist leicht zu sehen, daß das Unendliche ein negativer Begrifff ist; es ist kaum schwerer zu erkennen, daß auch der Begriff des Endlichen eine solche, wenn auch mehr versteckte Negation darstellt. Daß aber die Unendlichkeit wahrhaft „affirmativ“ ist, zeigt die spekulative Philosophie, daß auch die Endlichkeit affirmativ ist, Kant. Aber beide sind „Einheiten“ von Affirmation und Negation; sie sind *durch* Negation affirmativ, *durch* Affirmation negativ.

Der Wechselseitigkeit des Zusammenhangs von Idee und Existenz entspricht die Wechselseitigkeit der oben antizipierend aufgestellten erkenntnistheoretischen Vermittelung. Die bislang für uns noch verschlossene Struktur der Begriffe „Zufälligkeit“ und „Notwendigkeit“ beginnt hier sich auseinanderzulegen. Die Notwendigkeit des ewigen Seins, gemäß welcher das Wesen nicht nicht sein kann, ist eine innere, oder, wie wir es meistens ausdrücken, eine „immanente“ Notwendigkeit. Der Begriff der Notwendigkeit ist, wie der der Unendlichkeit (und wie überhaupt *jeder* Begriff) ein negativer; aber das in sich Notwendige ist, wie das mit ihm identische wahrhaft Unendliche, ein affirmativ Notwendiges. Es ist also ein *durch* Zufälligkeit Notwendiges. Und in der Tat: die Idee ist „in sich“ notwendig -- gewiß; sie „erzeugt und trägt sich also“ selbst und ist ebendeshalb „ewig“; sie ist „in sich zentriert“, oder dasselbe anders, jede „Vermittelung abstoßend“. *Aber* alles dieses ist sie nur *insofern* und *deshalb*, „*weil*“ sie „*für uns*“ *zufällig ist.* Alles „*für uns*“ Notwendige ist dieses nur, insofern es irgendwie als ein Vermitteltes, Bedingtes begriffen ist; die Idee aber ist unbedingt und ebendeshalb *für uns* zufällig. „Innerhalb und für die Wesensschau“ ist das Noema ein notwendig Gegebenes (s. o. S. 373), aber nur deshalb, weil das Noema innerhalb der natürlichen Einstellung ein zufällig Gegebenes ist. Das Unendliche *überwindet* zwar den Gegensatz gegen das Endliche, Zufällige; aber die Überwindung des *Gegensatzes* ist für es selber konstitutiv. Der Gegensatz, weit entfernt davon, „aufgehoben“ zu werden, kann vielmehr nur deshalb *auch* aufgehoben werden, insofern er Gegensatz ist und *bleibt*. Die Umkehrung und andere Seite dieses Verhältnisses ergibt sich daraus, daß die Notwendigkeit des Existierenden eine

diesem selbst fremde, äußerliche ist, und daß dieses infolgedessen das *in sich selbst Zufällige* ist. Aber gerade diese seine innere Zufälligkeit erschließt es der Vermittelung und macht es dadurch zu dem für uns Notwendigen. Das Noema innerhalb und für die natürliche Einstellung ist ein zufällig Gegebenes, „weil" das Noema in der Wesensschau ein notwendig Gegebenes ist.

Die Idee ist, weit entfernt davon, nur erzeugt werden zu können, *für uns* gerade das Antreffbare im eigensten Verstand dieses Worts; als das *ewig Seiende* kann sie von uns nur angetroffen werden; ehe wir waren, *ist* sie. Die existierenden Dinge, deren Antreffbarkeit im allgemeinen kaum bezweifelt wird, sind es im präzisen Sinn gar nicht. Wir stehen mitten in der Welt darin, und kein Ort außerhalb ihrer ist auffindbar und erdenkbar, von dem aus wir uns zur Welt *hin*wenden könnten. „In ihr" treffen wir freilich die Dinge an; aber sie selbst, „in der" wir sie antreffen, ist nur wieder die gedachte und im *endlosen* Raum, in der endlosen Zeit angeschaute Totalität dieser Dinge. Nur *innerhalb* der Welt, der Existenz, vermögen wir von ihr Abstand zu nehmen. Daß wir uns gegen sie distanzieren können, ist bedingt davon, daß wir untrennbar mit ihr verbunden und Eins sind. Das empirische Bewußtsein ist so wenig „in sich gefangen", daß es *auch* dieses vielmehr nur deshalb ist, weil es immerfort aus sich selbst herausgefallen ist.

Die Konsequenz dieser Einsichten führt uns nun noch einmal zurück zu jener eigenartig komplexen Begriffsbildung, die wir schon bei Husserl fanden, deren rechtmäßigen Gebrauch jedoch wir damals Husserl streitig machen mußten; wir meinen den Begriff der „*Notwendigkeit eines Faktums*" (vgl. o. S. 334 ff.). Wir wollen im folgenden versuchen, dem *geheimen* Sinn dieses sehr schwierigen Begriffs näher zu kommen.

Die Erkenntnis, daß jedes Faktum notwendig ist, ist nur ein Korrolar zu dem noch immer Geltung besitzenden Satze, daß jede Veränderung eine Ursache hat, durch die sie bestimmt wird. *Diese* Art von Notwendigkeit steht jedoch weder hier noch in der kritisierten Husserlschen Meinung in Frage. Das Faktum kann nicht nur, sondern muß als ein notwendiges begriffen werden, und es ist Eins: zu sagen, daß es

ein an sich selber zufälliges ist oder, daß es ein Begreifliches ist nur, insofern es als ein notwendiges begriffen wird. Das Existierende ist das für uns Notwendige, die Idee das für uns Zufällige; aber eben deshalb ist das Existierende an sich zufällig, die Idee dagegen an sich notwendig. „Aber eben deshalb", sagen wir, und es ist entscheidend, die eherne Stringenz dieses „deshalb" zu erfassen und zu erleben. Es handelt sich darum, ein Bewußtsein zu erwecken für den ungeheuer paradoxen Sachverhalt, daß das Absolute, eben deshalb, weil es das Absolute ist, ein für uns Zufälliges und daß das unendlich Bedingte, Relative, eben deshalb, weil es das Bedingte ist, ein für uns Notwendiges ist. Jeder dieser beiden Sätze kann ohne den anderen nicht verstanden werden; beide bilden ein untrennbares Ganzes. Daß die Idee für uns zufällig ist, hat im Grunde nur den einen schlichten Sinn, daß die Idee nicht existiert; und daß das Existierende für uns notwendig ist, heißt nichts anderes, als daß es eben ein Existierendes, ein Faktum, und nicht etwa eine Idee ist. Wenn wir also die Idee „zufällig" nennen, so rücken wir sie unter den Gesichtspunkt der Existenz, betrachten sie, gewissermaßen „einen Augenblick lang", als ein Existierendes, das sich von allem sonst Existierenden dadurch unterscheidet, daß es unbedingt und also zufällig ist. Und das Entsprechende gilt hinsichtlich der Notwendigkeit der Existenz, die sich nicht selber trägt und deshalb, wenn sie existiert, notwendig existiert.

Ein Einwand von anscheinend offenkundigster Richtigkeit könnte gegen dieses kontrastierende Verfahren erhoben werden. Mit welchem Recht, so könnte man fragen, ja mit welchem Sinn überhaupt, rücken wir diese Sphären unter Gesichtspunkte, die für sie eingestandenermaßen nicht zutreffen? Tun wir damit nicht dasselbe, als wenn wir z. B. Töne auf ihren Geschmack hin befragen würden und die Antwort erhielten, daß sie sich von allem sonst Schmeckbaren dadurch unterschieden daß sie nicht schmeckbar sind. Töne sind nicht schmeckbar, weil sie eben Töne sind; aber wer von ihnen nur dieses zu sagen weiß, daß sie etwas Unschmeckbares sind, sagt wenig genug und bestimmt sie überhaupt nicht, insofern es außer ihnen noch eine Unendlichkeit von anderem gibt, dem das Prädikat „unschmeckbar" zukommt. Antworten mit kontradiktorisch

gebildeten Prädikaten sind ja allgemein das notwendige Resultat derartig verfehlter Fragestellungen. Jedoch die Zurückweisung dieses Einwands beleuchtet den Kern unseres Problems: denn darin vorzüglich manifestiert sich ja die Singularität des fraglichen Zusammenhangs, daß ihm wesentlich ein einheitlicher Gesichtspunkt fehlt, unter welchem die Sphären, sie sondernd und verbindend zugleich, subsumiert werden könnten. Das Existierende und es allein ist das Nicht-Seiende; das Seiende und es allein ist das Nicht-Existierende. Und in diesem einzigen Fall bestimmen die kontradiktorischen Prädikate ihre Subjekte. „Das Nichtseyn des Endlichen ist das Seyn des Absoluten", so schließt Hegel und mit Recht (Logik Werke IV S. 73. Auch Hegel „schließt" hier „unmittelbar". vgl. o. S. 373); er übersieht aber den notwendigen Gegensatz: Das Nichtexistieren des Absoluten ist das Existieren des Endlichen. Es ist daher nicht Willkür oder Irrtum, wenn wir einen Augenblick lang Idee und Existenz, diese als seiend, jene als existierend betrachten, denn was jede an sich selber ist, ergibt sich nur auf diesem Umweg. Und es versteht sich, daß hier „Augenblick" und „Umweg" bildlich gesagt sind, denn der „Augenblick" hört in Wahrheit gar nicht auf, und der „Weg" wird niemals beschritten.

Unser bislang erreichtes Resultat, in zwei Gegensätze zusammengefaßt, ist dieses: Die Existenz könnte auch nicht existieren; die Idee dagegen kann nicht nicht sein. Nun setzen sich aber Idee und Existenz gegenseitig voraus. Das Auch-nicht-existieren-Könnende bedingt also das Nicht-nicht-sein-Könnende und zugleich ist jenes von diesem abhängig. Wenn wir nun, wozu wir durch die Sache selbst immer aufgefordert sind, eine absolute, beide Sphären umfassende Einheit des Alls unserem geistigen Auge vorstellig zu machen versuchen und wenn wir dann nach der Seins- oder auch Existenznotwendigkeit dieses Überseienden wie Überexistierenden fragen, so sehen wir, daß dieses Eine weder notwendig noch zufällig „ist" („ist" in jenem zwar notwendig aber notwendig vergeblich intendierten synthetischen dritten Sinn von „Sein") oder daß es auch beides zugleich ist. Und wir erkennen ferner, daß es dies, was es ist, sowohl für uns als auch an sich ist (vgl. dazu o. S. 373). Dies dritte All ist ein ungeheuer kontingentes Faktum, aber ebensosehr ein absolut Selbständiges,

in sich Notwendiges. Es ist ebensosehr „ewig“ oder „immer“ (in einem ineinander scheinenden dritten Sinn von Zeit) bei sich selbst, keines Fremden bedürftig, wie immerfort außer sich selbst, sich selber entfremdet und auf Fremdes angewiesen. Sein drittes Sein ist mit einem Wort jene gesuchte „Notwendigkeit eines Faktums“, und es ist gleichgültig, ob wir in dieser Bildung die überfaktische Notwendigkeit oder die zufällige Faktizität betonen.

Unser innerstes Gefühl bringt uns auf seine Weise dieselbe Einsicht nahe: Die unausdenkbare Zufälligkeit des Daseins, die ungeheure Fremdheit, die uns deshalb aus ihm anblickt, sind ungeschieden Eins mit dem tiefsten Bewußtsein des Zusammengehörens, so daß wir das Fremde nicht abtun können, ohne das Eigene zu vernichten. Gewiß, indischer Weisheit folgend fragen wir: sind wir dies? Nein. Sind wir jenes? Nein. Aber schrittweise von allem Äußerlichen uns entkleidend heben wir uns selbst auf. Aber auch bei den Indern steht hart und ungeschieden neben dem „Das bin ich nicht“ jenes andere „Das bist du“. Unser Schicksal: das sind wir selbst; aber nichtsdestoweniger bleibt es unser Schicksal, d. h. ein von Nirgendwoher G e s c h i c k t e s. Wir selbst sind also unser eigenes Schicksal, sind zugleich unser Gott und unsere Kreatur; uns selbst entfremdet und nur so uns eigen. Das Problem des Verhältnisses von Inwelt und Umwelt, von innerer Bestimmung und äußerem Geschick (vgl. o. S. 287 Anm.), von Vorherbestimmtsein und absolut freier Schöpfung, von Erfüllung und Sehnsucht, von Sein und Sollen und wie immer man diesen Gegensatz aussprechen mag: wir werden es niemals reinlich auflösen können, weil d a s A l l s e l b s t d a s P r o b l e m s e l b s t i s t, so daß paradox aber hinweisend gesagt, die erscheinenden Sphären dieses Alls nur deshalb und nur solange existieren und sind, weil und solange als das Problem ungelöst bleibt. Aus diesem Gegensatz nicht heraustreten zu können, ist kein Privatleiden des Menschen, sondern das Leiden der absoluten Einheit selbst. Und die absolut s t a r r e Oszillation zwischen den selbständigen Polen des Gegensatzes, die das L e b e n ist, ist die erträglichste Lage, die das E i n e in seiner Gespaltenheit einnehmen kann. Dies dritte Leben ist leicht, weil es als zeitlos oszillierender Ausgleich einer unendlich großen Spannung aus Schwerstem h e r k o m m t; es ist unendlich schwer, weil die

Spannung in jedem unzeitlichen Augenblick dieselbe bleibt. Unser empirisch-physisches Leben ist eine endliche mit einem qualitativen Sprung anhebende mit einem ebensolchen abschließende Kontinuität; das Leben der Idee ist ein ewiges, das dritte Leben stirbt und entzündet sich neu in jedem ewigen Augenblick. Es bleiben keinem von uns die Stunden erspart, in denen er wohl gern den ganzen Daseinsjammer in das Nichts schleudern möchte, das ihm das unerbetene Geschenk gemacht hat. Aber auch andere Stunden werden wirklich, in denen wir uns vor der der Verantwortung für Alles nicht fürchten, weil es groß und gut gemacht ist. Jedoch das Universum hat kein Loch, weder eins zum Heraus- noch eins zum Hineinschlüpfen, und es bleibt uns nichts übrig, als Lob und Tadel für alles Kreatürliche mit Gott zu teilen.

Wir sahen, daß den Sphären ein gemeinsamer Gesichtspunkt, unter dem sie subsumiert werden könnten, wesentlich fehlt, obwohl wir anderseits aus dem ,,Verschränkung" oder ,,Ineinanderscheinen" genannten Zusammenhang wissen, daß sie aus einem Einen ihren Sinn empfangen und also auch an sich darunter subsumierbar sein müssen. Das Denken vermag wohl diese singuläre Synthese, diesen Zusammenhang eines Zusammenhanglosen, auszusprechen und festzuhalten; es kann ihn aber nicht durch ein Bild der Vorstellung nahe bringen, denn alle Verbildlichung proiziert ihren Gegenstand in ein homogenes Medium, innerhalb dessen, weil es homogen ist, Übergänge erst möglich werden; das prinzipiell Überganglose, Heterogene entzieht sich daher notwendig einer die Einheit selbst vorstellig machenden Gestaltung: das Leben selbst, als Gegenstand für sich genommen, zerrinnt uns unter den Händen.

Wir sahen ferner, daß die Prädikate der Sphären, als f ü r u n s vorhandener, nur so entstehen, daß wir jede ,,einen Augenblick lang" unter dem Gesichtspunkt der anderen betrachten und daß auf diesem ,,Umweg" allein erst jede Sphäre zu sich selber kommt. In natürlicher Einstellung, der sich auch die positiven Wissenschaften nicht entziehen, nehmen wir z. B. die Existenz für das, als was sie sich unmittelbar gibt, also für ein aus sich selbst Bestand habendes Sein, und erst die philosophische Durchschau etwa eines Parmenides durchdringt diese täuschende und zugleich auch nicht täuschende Unmittelbarkeit, ihre Vermittlung mehr oder minder klar

erkennend. Wenn Parmenides die Sinnenwelt trügerisch nennt, obwohl sie doch innerhalb ihrer niemanden betrügt, so liegt die Wahrheit dieser Behauptung darin, daß die Vermittlung der Existenz zu ihrer Unmittelbarkeit durch einen Gesichtspunkt geschieht, der ihr heterogen ist: ein Wunder, das uns schon im ersten Abschnitt unter dem Titel „Zusammensetzung zu einem Unsuzammensetzbaren" beschäftigte. In diesen Zusammenhang gehören auch Verständnis sowohl wie Zurückweisung einer Bemerkung, die Dilthey Kant gegenüber des öfteren urgierte: daß nämlich das Irrationale, Undurchdringliche an dem theoretisch erfaßten Weltzusammenhang (sc. Existenzzusammenhang) merkwürdigerweise gerade die „Mittel" des Erkennens, gerade die Kategorien seien, und daß dieser ihr Charakter offenbar mit der Kantischen These einer Konstitution des Existierenden durch den Geist streite, weil diesem vielleicht zwar das sich von außen aufdringende „Material", nicht dagegen seine eigenen „Mittel" undurchdringlich sein könnten. Und das Entsprechende gilt, wie nun nicht weiter mehr dargetan zu werden braucht, für die Sphäre des reinen Seins. Nur dies eine darf nie vergessen werden, daß wir nur dann erfassen, daß und warum es für die eine Sphäre gilt, wenn wir zugleich im Blick haben, daß und warum es für die andere zutrifft. Die *eine Einheit*, der die Sphären unterworfen sind, haben wir also nur in zwei disparaten, ineinander verschränkten Abbildern von ihr, und jeder Begriff ist innerhalb einer Sphäre *nur deshalb eindeutig* anwendbar, *weil die höchste Einheit die Zweideutigkeit selbst ist.*

„Jeder" Begriff sagten wir, und damit führt die Betrachtung des gegenwärtigen Kapitels noch einmal zu dem Ausgangspunkt des vorhergehenden Kapitels zurück. Denn als wir dort gleich eingangs die „Intentionalität" als die notwendige Form des Sichwissens der Idee bestimmten, erfuhren wir die Zweideutigkeit der höchsten Einheit unmittelbar. Und im weiteren Gang der Untersuchung kristallisierte sich allmählich die Kernfrage heraus: besteht zwischen den empirischen und spekulativen Termini (also z. B. zwischen der Intentionalität als Form des Sichwissens der Idee und der Intentionalität als der Form unseres Wissens von endlichen Gegenständen, zwischen assertorischer und apodiktischer Evidenz, zwischen dem endlichen und unendlichen Gegenstand, endlich zwischen

empirischer Anschauung und spekulativer Intuition) jene von Husserl statuierte „radikale Gemeinsamkeit" oder die von uns selbst anfänglich allein herausgestellte „radikale Unterschiedenheit"? Wir erkennen jetzt, daß beides zutrifft, daß wir hier vor der schon o. S. 356 vermuteten Einheit von Disparaten stehen. Die Eine Intentionalität, die Eine Evidenz, die Eine Anschauung sind konkret abstrakte Begriffe, Repräsentanten jenes zwar notwendig aber notwendig vergeblich intendierten dritten Reichs des Absoluten. Sie sind konkret, insofern das Bedingungsverhältnis zwischen ihren Differenzen ein wechselseitiges ist, abstrakt, insofern es zugleich ein zweifach einseitiges ist. In ihnen mündet der induktive, von den empirischen Vereinzelungen anhebende Gang und hebt an der deduktive Weg der Wesensschau; der Fortgang von jenem zu diesem, von diesem zu jenem, zeigte sich als durch den Sprung vermittelt. Die paradoxe Leistung des Sprungs: zu vermitteln offenbart nur die paradoxe Natur dieser konkret-abstrakten Begriffe: ihre Differenzen zugleich zu enthalten und auch nicht zu enthalten.

Die intellektuale Anschauung oder die immanente Synthesis a priori gab sich anfangs als ein schlechthin beziehungslos singuläres Gebilde; indem wir sie nach den verschiedensten Gesichtspunkten betrachteten, wurden wir Schritt für Schritt in eine eigene wirklichkeitsfremde Welt geführt, deren Art und Weise, zu sein, von der der Welt objektiver endlicher Gegebenheiten kontradiktorisch unterschieden war. In ihr glaubten wir „die Wahrheit selbst" zu finden und fanden sie auch, denn es ergab sich, daß das innere Schwergewicht, die innere Eigengesetzlichkeit des Ewigen ein Erkennen, ein Wissen ist, so daß das Ewige nur dann überhaupt Gegenstand werden kann, wenn es schon von sich selbst erkannt ist. Einen unendlichen Gegenstand haben ist gleichbedeutend mit dem die Wahrheit selbst haben. Jedoch an diesem Punkte äußerster Entfernung von aller Wirklichkeit scheitelte sich die Kurve der Betrachtung. „Die Wahrheit selbst" vor Augen habend, anderseits die gewisse Meinung erwägend, daß Wahrheit immer eine Wahrheit von oder über Etwas ist, glaubten wir einen Augenblick zu dem gewiß naheliegenden Schluß berechtigt zu sein, daß diese „Wahrheit selbst" nun auch die Wahrheit von schlechthin Allem und über schlechthin Alles sei. Von

dieser explizit nicht ausgesprochenen Annahme wurde, etwa von der Mitte des Goethekapitels an, der Gang der Untersuchung beherrscht. Wessen Erkenntnisse über die Natur der Farben haben nun eigentlich den Anspruch auf das Prädikat „wahr“; die Goethes oder die Newtons? dies war die im geheimen dringliche Frage, von deren Beantwortung wir damals bewußt Abstand nahmen. Aber schon darin, daß wir sie als Frage und ohne Rücksicht auf eine Entscheidung für sinnvoll nahmen, dokumentierte sich jene Vorwegnahme, deren grundsätzliche Verfehltheit aufgewiesen zu haben, der entscheidende Ertrag der folgenden Kapitel war.

Das Unendliche ist die Wahrheit selbst und diese „Wahrheit selbst“ ist zugleich **unmittelbar** die Wahrheit von dem Endlichen; oder kürzer gesagt: in der Idee kommt das Endliche zu seiner Wahrheit: das ist der Kernsatz, dessen Behauptung für alle rein spekulative Philosophie (Plotin, Spinoza, Schelling, Hegel) konstitutiv ist, welchen denn auch Hegel immer wieder deutlich und entschieden verlautbart. Daß das Weltgeschehen in der Idee gewissermaßen anders aussieht als es sich der natürlichen Einstellung aufdrängt, haben diese Denker selbstverständlich nicht übersehen, aber sie alle deuten das andere Gesicht als das schlechthin wahre. Die Ewigkeit soll nicht die Zeit sein, wohl aber die einzige Wahrheit der Zeit. Indem so die Idee die unendliche Mannigfaltigkeit restlos in sich auftrinkt, fällt es ihr allein auch anheim, dieselbe Mannigfaltigkeit, als deren Muttergrund sie jetzt in logischer Betrachtung erscheint, nun auch tatsächlich wieder zu entlassen, sich ihrer zu „entäußern“. Das Ewige, Göttliche muß nun das Zeitliche, Irdische reell hervorbringen. Wir kritisierten schon die Husserlsche Lösung dieses fatalen Problems; Bergson hat, ungeachtet seines Mißverstehens spekulativer Denkweise, die spekulativen Versuche durch gewissermaßen stufenweise Verdünnung der Ewigkeit die Zeit rein darzustellen an dem Beispiel der Lehre Plotins tief und schön charakterisiert. Es ließe sich unschwer zeigen, daß auch die Logik Hegels genau an der Stelle sich aus ihrem selbstsicheren Gang heraussetzt, wo die absolute Idee „sich entschließt .... sich als Natur frei aus sich zu entlassen.“

Wenn das Unendliche die Wahrheit selbst sein soll, so ist einzusehen, daß sie auch dieses nur ist, insofern zugleich

das Endliche als die Wahrheit des Unendlichen begriffen wird. Die Wahrheit „*des*“ sei es Endlichen oder Unendlichen ist eine Kategorie eigener Art, und zwar eben eine solche der Verschränkung. Was meint Hegel denn letzthin, wenn er sagt, daß das Endliche in der Idee zu *seiner* Wahrheit komme, wenn er die Gegensätze *in der* Idee aufgehoben sein läßt und *eben deshalb* die Gegensätzlichkeit des Endlichen *unwahr* nennt? Verwechselt er damit nicht unsere Erkenntnis der Idee mit unserer Erkenntnis des Zusammenhangs von Idee und Existenz? Und hat Kierkegaard nicht recht gesehen, wenn er diese Logik genannte Verlautbarung des göttlichen Selbsterkennens „vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes“ sehr komisch findet?

Gewiß, die Wahrheit des Endlichen ist das Unendliche; aber diese Kategorie faßt nur dieses in eins zusammen: daß die Endlichkeit, die Sphäre unendlicher Vereinzelung, *fähig* ist, der Sichschau der Idee als ein fundierendes „Beispiel“ zu dienen. Und in dieser „Fähigkeit“ der Vereinzelung wird die Abhängigkeit der Existenz von der Idee offenbar. Aber ebensosehr ist das Endliche die Wahrheit des Unendlichen, und das heißt nun ersichtlich nichts anderes, als daß das Eine Wesen das Wesen *der* offenen Unendlichkeit von Vereinzelungen ist. Mit anderen Worten: das Wesen ist nur deshalb kein abseits alles Sagbaren wesendes, rein in sich lebendes Universum, weil es von der Existenz abhängt. Die Idee hat keine Mittel, sich innerhalb der Existenz zu verwirklichen, es seien denn, wie hier behauptet wird, die Mittel der Existenz selbst; aber nur das selbst Existierende kann sich ihrer bedienen. „Mit“ einer Idee hat noch niemand gesiegt; aber die Idee siegt immer.

Die Erkenntnis, daß das Endliche und das Unendliche jedes die Wahrheit des anderen ist, streitet nicht nur nicht, sondern fordert die weitere Einsicht, daß die Wahrheiten *über* das Endliche und die *über* das Unendliche sehr verschieden und unmittelbar voneinander ganz unabhängig sind. Der Wahrheit über das Endliche war der erste Abschnitt zugewandt, der Wahrheit über das Unendliche der zweite Abschnitt, der zugleich die allgemeine Bedeutung dieser Kategorien herausstellte. Von hier aus uns rückwärts wendend können wir erst jetzt die im ersten Abschnitt gewonnenen Einsichten tiefer begreifen und umfassender begründen. Denn dies erkannten

wir: die Erfahrung geht der Wesensschau voraus, sie „liegt ihr zugrunde"; die Erfahrung ist aber notwendigerweise möglich (vgl. o. S. 363). Die Erfahrung ist also notwendigerweise so beschaffen, daß sie Bedingung der Möglichkeit der Wesensschau sein kann. Wir können schon hier vermuten, daß diese ihre Beschaffenheit das reelle Scheinen der Idee in ihr ist. Das Scheinen der Idee macht also Erfahrung und folglich die Existenz überhaupt erst möglich; es konstituiert sie, wie wir in bewußter Bezugnahme auf Kant sagen wollen. In welchem näheren Sinn diese „Konstitution" verstanden werden muß und inwieweit wir uns damit Kant nähern oder von ihm abweichen, soll das nun folgende letzte Kapitel dieses Buches dartun. Da aber nur ein in sich geschlossener Zusammenhang wirkliches Licht über eine beliebige Einzelheit verbreiten kann, werden wir von der Intuition als einer immer intendierten Einheit von kritischem „Einfall" und intellektualer Anschauung erst ganz am Ende handeln.

ZWEITES KAPITEL

IDEE UND EXISTENZ ALS ABSOLUT VERSCHIEDENE SPHÄREN. DER BEGRIFF DER INTUITION

Wir fanden zwei zueinander in jener bestimmten Verschränkung genannten Korrelation stehende Sätze: 1. Das nicht-nicht-sein-Könnende bedingt das auch-nicht-existieren-Könnende. 2. Das auch-nicht-existieren-Könnende bedingt das nicht-nicht-sein-Könnende. Wir sahen ferner, daß das Existierende das notwendig Bestimmbare ist; bestände also nicht jederzeit die Möglichkeit, es aktuell zu bestimmen (sc. als ein solches oder solches) so würde es nicht existieren. Die Bestimmbarkeit ist gewissermaßen seine Substanz, und wir nennen deshalb und nur deshalb das Existierende ein wesentlich Ideelles. Dagegen ist nun die Idee wesentlich reell, d. h. sie ist zuvörderst und an sich überhaupt ein Sein, obgleich auch sie notwendigerweise bestimmbar ist; denn wir sahen früher, daß auch das Wesen sich nur weiß, insofern wir aktuell oder potenziell von seinem Sichwissen wissen. Wir bestimmen also allerdings das Unendliche, und der größte Teil der im zweiten Abschnitt ausgesprochenen Sätze waren solche Bestimmungen. Es ist daher von größter Bedeutung

für das Verständnis des vorgetragenen Zusammenhangs, daß wir nichtsdestoweniger die Behauptung der wesentlichen Realität der Idee zunächst richtig auffassen und einsehen. Wir wollen in einer kurzen Zwischenbetrachtung versuchen, diesen fundamentalen Unterschied zwischen einer rein seienden Idee und einem existierenden Etwas durch ein Vergleichen beider sichtbar zu machen.

Wenn wir angesichts eines Existierenden, es möge x genannt werden und ein transzendent oder auch ein immanent Gegebenes sein, fragen: was ist dieses x? so lautet die einzig mögliche Antwort darauf: dieses x ist a . x ist also dasjenige, als was es bestimmt wird. Damit wollen wir keine erkenntnistheoretische Erschleichung einleiten; wir verhalten uns hier noch allen möglichen Fragen gegenüber (z. B. ob denn nicht x noch außerhalb seines Bestimmtseins etwas sei, ob es vor allem nicht deshalb als a bestimmt werden könne, weil es zuvörderst einmal a sei?) vollkommen neutral und stellen nur dieses fest, daß ein Existierendes nach seinem Was befragt notwendig als ein solches seiend ausgesagt wird. Was ist nun, im Gegensatz hierzu, notwendig das Was eines Wesens? Mit andern Worten: welche Antwort erhalten wir auf die Frage „was ist dieses Wesen?“ Nun, wir wissen jetzt, vor allem aus dem letzten Kapitel des II. Abschnitts, daß diese Frage schlechthin unbeantwortbar ist und daß der Ausdruck dieser Unbeantwortbarkeit der mehr hinweisende als selbst aussagende Satz „das Wesen x ist das Wesen x“ ist. Das Wesen kann nicht als ein Etwas seiend ausgesagt werden; es hat kein Was und ist insofern, aber auch nur insofern unbestimmbar. Weil es kein Was hat, ist es ein Selbst, und weil das existierende Objekt ein Was hat, ist es an sich selbst kein Selbst, also wesenlos, nichtig, zufällig. Für uns ist das Wesen ideell, d. h. notwendig bestimmbar, weil es an sich reell, d. h. unbestimmbar ist. Und die existierende Vereinzelung ist für uns reell, d. h. unbestimmbar (eine Unbestimmbarkeit, die immer dann im Blick ist, wenn man die Evidenz des Satzes von der Unerkennbarkeit des „Ding an sich“ erlebt, wenn wir fühlen, daß das „Innere“ des Objekts ewig verschlossen bleibt; ein Gefühl und ein Gedanke zugleich, welche auch von philosophischer Einsicht nicht bewältigt werden können, weil sie zu Recht bestehen)

weil sie an sich ideell, d. h. notwendig bestimmbar, oder weil, wie wir vorher sagten, die Bestimmbarkeit ihre Substanz ist. Das Existierende ist an sich für uns; das rein Seiende ist für uns an sich. Wir können daher weder fragen, was das Existierende für uns, noch was die Idee an sich ist; oder vielmehr wir können schon so fragen — tun wir es doch — aber die Antworten sind notwendig tautologisch: für uns ist das Existierende das Existierende; an sich ist das rein Seiende das rein Seiende. Weil beides, sowohl das Ansichsein der Idee wie auch das Fürunssein der Existenz, vermittelt ist, können wir überhaupt so fragen; weil aber hier das Vermitteltsein die Unmittelbarkeit selbst ist, fällt die Antwort notwendig tautologisch aus (vgl. dazu o. S. 364). Kraft dieser Vermittlung sui generis beharrt für uns das existierende Objekt, ist es für uns ein Für-sich, ein Abgesondertes, absolut Verschlossenes, nur „von außen" Bewegbares, abstrakt mit sich Identisches, überhaupt ein Eins und Etwas; und kraft der gleichen nur umgekehrt gerichteten Vermittlung ist das Wesen an sich ein Für-sich, also ein positiv Abgesondertes, in seiner Fülle bei sich Bleibendes, sich aus sich selbst Bewegendes, konkret mit sich Identisches, ein — spekulativ verstandenes — Ich also. Diese „Zweideutigkeit" im Begriff des Fürsichseins — gemäß der es dies beides zugleich nennt: ein Sichwissen, Beisichsein, also überhaupt und zuvörderst ein Wissen, wie auch zugleich ein allem Wissen Verschlossenes, von ihm Abgetrenntes — ist demnach keineswegs zufällig. Der Stein draußen und das Ich haben dies gemein: beide für sich zu sein. Mit sehr viel Sinn und manchen hier noch nicht näher zu entwickelnden Nebengedanken dürften wir das Bewußtsein als solches die „Einheit" dieser „Zweideutigkeit" nennen, denn das ist doch das tiefste Rätsel des Bewußtseins und vor allem des damit unzertrennlich verknüpften, wenn nicht identischen, persönlichen Ich (im Gegensatz zu dem oben gemeinten spekulativen Ich), daß es ein Für-sich in beiden Bedeutungen zugleich ist.

Der Unterschied von Wesen und Existenz ist als Unterschied unaussprechbar, denn wäre er das, so müßten beide auch in etwas Gleichheit aufweisen; beide sind aber absolut verschieden und absolut gleich, also identisch, in Einem, und absolut gleich oder verschieden können sie ja auch nur auf

diese Weise sein. Wir können das Wesen erkennen, weil es an sich durch uns unerkennbar ist; und wir können das Existierende nicht erkennen, weil es das ist, als was es durch uns erkannt ist. Also: Nur das Unerkannte können wir erkennen. Dies scheint unerträglich paradox, ja gesucht zu sein, und ist es doch nicht im mindesten. Denn was hier in der Form sachlicher Verhältnisse aufgedeckt vor uns liegt ist dasselbe, was das Erkenntnisproblem, das Problem der Möglichkeit objektiver Erkenntnis, von einem wahren Erkennen fordert. Das wahrhaft Erkannte soll die ,,Einheit" des vom Erkennen Unberührten, Transzendenten, und des Erkannten, Immanenten sein. Es soll zugleich und in derselben Hinsicht erkannt und nicht erkannt sein. Die ,,Dinge" sind keine ,,Dinge an sich"; die Ideen sind keine ,,Dinge an sich"; aber die ,,Einheit" von Idee und Existenz ist das ,,Ding an sich"; und es erhellt hier, daß dieses nichts anderes ist als eine ontologische Bezeichnung für denselben Sachverhalt, den wir früher in gnoseologischer Wendung ein ,,absolutes Problem" (vgl. o. S. 372) nannten.

Die hiermit versuchte Verdeutlichung der eingangs ausgesprochenen Gleichstellung der Begriffe Idee und Sein oder Realität einerseits, Existenz und Bestimmtsein oder Idealität anderseits dürfte, obwohl für sich genommen noch in vielem Ergänzung fordernd, doch für den weiteren Gang unserer Untersuchung ausreichen. Auf dem Wechselbedingen von Idee und Existenz gründen zwei weitere, jetzt unmittelbar einsichtige ineinander verschränkte Sätze: 1. Es kann nichts bestimmt werden, ohne daß etwas ist. 2. Es kann nichts sein, es sei denn es werde etwas bestimmt. Nach ihrer Wahrheit der Verschränkung betrachtet bilden diese Sätze ein zusammenhangloses Ganzes: sie gehören zusammen und sie gehören zugleich doch auch nicht zusammen, und zwar dieses letztere, insofern das seiende Etwas des ersten Satzes und das bestimmt werdende Etwas des zweiten Satzes verschieden, jenes ein Wesen, dieses ein Existierendes, sind. Beachtet man nun die Verschränkung nicht, sieht man also einseitig diese Sätze als nicht zusammengehörig und infolgedessen als eine Alternative in sich enthaltend an, so liefert die Behauptung des ersten Satzes ersichtlich den Ausgangspunkt für eine im weitesten Sinn empiristisch-naturalistische Philosophie, die des zweiten dagegen einen eben-

solchen für den „Idealismus der Freiheit“, wie ihn die Kantische Philosophie in ziemlicher Reinheit repräsentiert. Berücksichtigt man endlich beide Sätze zugleich, aber sieht man nicht ebenfalls zugleich, daß sie ineinander verschränkt sind, so steht man am Anfang einer Philosophie der sogenannten unmittelbaren Erkenntnis, wie sie, freilich nur was den Anfang angeht, in typischer Reinheit Descartes konzipiert hat. Sein cogito e r g o sum ist das berühmte Beispiel einer intuitiven unmittelbaren Erkenntnis. Descartes hat sich bekanntlich und mit Recht dagegen verwahrt, diese Erkenntnis für eine erschlossene, durch einen Schluß also vermittelte zu halten; aber deshalb darf das ergo doch nicht fehlen. Man kommt keineswegs dem Verständnis des rätselhaften Satzes näher, wenn man ihn in der Form cogito sum oder noch einfacher cogito oder sum allein ausspricht; das ergo gehört und gehört zugleich auch nicht zum Satz, der ein zusammenhangloses Ganzes ausspricht und selbst ist. Descartes hat die „Einheit“ und also die Unmittelbarkeit im Blick gehabt, er hat auch die Zweiheit und damit die Vermittlung vor sich selbst nicht verheimlicht; ihm fehlte nur, wie das weitere seiner Anschauung zeigt, das Bewußtsein der Verschränkung zu nennenden Identität beider.

Wir sagten, die Statuierung des für sich allein genommenen und infolgedessen einseitig aufgefaßten Satzes: es kann nichts sein, es sei denn, es werde Etwas bestimmt, ergebe den Ansatz für die sog. kritische Philosophie. Da das Etwas, welches bestimmt wird, hier ein existierendes endliches Objekt ist, und da die Sphäre des Unendlichen, insofern der fragliche Satz als für sich allein stehend betrachtet wird, dem forschenden Bewußtsein verhüllt ist, so kann die Wahrheit, die in ihm darin liegt, nur verzerrt zum Ausdruck gelangen. Man ist dann, um überhaupt zu einem vollziehbaren Sinn zu kommen, genötigt, den Satz gewissermaßen in die Eine Ebene der Existenz zu projizieren, also zu sagen: es kann nichts existieren, es sei denn es werde ein existierendes Etwas bestimmt. Das Bestimmen soll das Existierende „konstituieren“, soll es also „allererst“ zu einem Existierenden machen. Was ist aber dasjenige, welches bestimmt oder konstituiert wird? Offenbar dasselbe, was auch das Resultat der Bestimmung ist. Der „Gegenstand“ soll also Voraussetzung und Resultat in Einem sein; und nur, um diesem Gedanken zu entgehen, teilt die kantische Philo-

sophie den Gegenstand gleichsam in zwei Hälften, in ein bloßes unbestimmtes Material, einen Bewußtseinsrepräsentanten des „Ding an sich", und in den erkannten, bestimmten endlichen Gegenstand selbst. Damit empfängt aber erst das Konstitutionsproblem seine spezifisch kantische Färbung als Problem des Verhältnisses zwischen unsinnlicher bestimmender Form und sinnlichem zu bestimmendem Stoff. Ohne diese Voraussetzung eines Dinges an sich und eines es vertretenden puren Materials kommt man in die Philosophie Kants nicht hinein und mit dieser Voraussetzung kann man es in ihr nicht aushalten. Diese alte Einsicht Jacobis bestätigt sich hier aufs neue.

Die verborgene Wahrheit des Kantischen Ansatzes liegt darin, daß die an sich seiende Idealität der Existenz Voraussetzung der für uns seienden Realität der Idee ist. Sie kann dieses aber nur dann sein, wenn umgekehrt die für sich seiende Idealität der Idee Voraussetzung der für sich seienden Realität der Existenz ist[1]). Anstatt eines Konstitutionsproblems

---

[1]) Zur Unterstützung des Lesers verdeutlichen wir diese so abstrakt klingenden Bestimmungen an Beispielen: 1. die „an sich seiende Idealität der Existenz" erfahren wir alle an dem früher „Einfall" genannten Ereignis. Diese Idealität ist „an sich", weil sie von uns nicht erreicht werden kann; es führt kein Weg zu ihr; sie ist unkonstruierbar. Sie ist aber „Idealität" als Erkennen. 2. Das „Fürsichsein" der Idealität der Idee bedarf wohl keiner weiteren Beispiele. Jede lebendig realisierte „wahre Definition" (s. o. 327 Anm. 1) ist ein solches ideelles Fürsichsein. 3. Die „für uns seiende Realität der Idee" erfahren wir, wenn wir die Idee „antreffen" (vgl. o. S. 382). Die Idee ist hier „real", weil sie ein einem selbständigen Erkennenden unabhängig und selbständig Gegenüberstehendes ist. 4. Die „Realität der Existenz" ist „für sich". Diese „Realität" wird also nicht als reale „gehabt"; sie kommt zu ihrer Realität nicht in einem und durch einen Blick auf sie, sondern „ist" Realität. Wie kann aber „Realität" „für sich" sein? Nur dann, wenn diese Realität an sich selber pure Entgegensetzung ist, also „aus" solchen Entgegensetzungen „besteht". Und das ist ja der Fall: jeder „materielle Vorgang" ist eine innere Synthese von Wirkung und Gegenwirkung. Jede materielle Wirkung ist ein Beispiel für eine „für sich seiende Realität". In die „Realität" der Existenz können „wir" nicht „eindringen" um dieses ihres Fürsichseins willen. Und es ist z. B. ein keineswegs vager, sondern durchaus präziser Zusammenhang, daß wir nur deshalb ein Loch in eine Wand hauen können, weil unser Erkennen dieselbe Wand nicht „durchdringen" kann. Daß wir uns an den Stühlen unseres Zimmers stoßen können, beweist also gerade, daß die Realität der Existenz nicht „für uns" ist.

haben wir also zwei sich genau entsprechende. Bedingt. und, wenn wir dieses „bedingen" ein „konstituieren" nennen wollen, konstituiert, sind sowohl unser Wissen von der Idee als einer an sich seienden („ideelles Scheinen" nannten wir es früher) als auch das Existierende selbst, als ein an sich für uns Seiendes („reelles Scheinen"). Die Idee selbst aber, als nicht gewußte, nur sich selber wissende, und unser Wissen von dem Existierenden, sind nicht konstituiert, nicht bedingt, absolut also. Die Pole (Idee und Existenz) sind zugleich absolut und wechselseitig aufeinander bezogen, also gegeneinander relativ. Das bedingte Moment jedes Pols wird bedingt von dem absoluten Moment des anderen Pols: unser absolutes Wissen von der Existenz „scheint" in unserem Wissen von der Idee; die Idee selbst scheint in der Existenz als einer für sich seienden. Daß die Idee selbst absolut, d. h. sich selber bedingend ist, zeigte unser zweiter Abschnitt; daß unser Wissen von der Idee abhängt von unserem Wissen von dem Existierenden, erhellt schon aus der Notwendigkeit exemplarischer Fundierung der Wesensschau. Wenn ferner unser erster Abschnitt die Wirklichkeitssynthesen a priori. als vollzogene, Unzusammensetzbare nannte, wenn er evident zu machen strebte, daß innerhalb einer solchen Sinneinheit Form und Material sich gegenseitig bedingen, so sprach er ja nur mit anderen Worten die Absolutheit dieses Erkennens aus. Unser Erkennen endlicher Objekte ist unkonstruierbar. Das Konstitutionsproblem Kants kann und darf nicht als ein Problem unserer Erkenntnis beurteilt werden, obwohl dies zweifelsohne der Standpunkt Kants selber war. Ein relativ totales Ganzes von solchen Sinneinheiten kann nicht begründet, kann nur als ein solches sich selbst tragendes Ganzes aufgezeigt werden. Unser Wissen vom Endlichen ist unbedingt; das Endliche selbst aber als ein an sich für uns seiendes ist bedingt oder konstituiert. Wir nehmen also Kant durchaus wörtlich und wörtlicher als er sich selbst nahm, wenn er behauptete, das Konstituierende (bei ihm eben der Verstand) mache den Gegenstand erst möglich. Konstituiert ist die ganze Endlichkeit, wir und unser Verstand mit eingeschlossen; und wenn wir denken und endliche Objekte bestimmen, so konstituieren wir nichts, sondern aktualisieren nur ein Schicksal, das uns durch die Konstitution der Endlichkeit als einer an sich für uns seienden auferlegt ist.

Das Wesen der sog. Endlichkeit muß demnach durch diese beiden Momente konstruierbar sein: 1. durch die Abhängigkeit von der absoluten Idee. 2. Durch die Absolutheit unseres Wissens von dem Existierenden. Weil das Wissen vom endlichen Objekt absolut ist, ist dieses Objekt kein bloßes Abbild der Idee, keine irgendwie abgeschwächte Idee, wie z. B. Plotin statuiert, sondern ein absolut Eigenes, Neues, in welchem die Idee negiert ist. Das endliche Objekt ist wesentlich Idee, aber nur insofern diese in ihm negiert ist, und die Negation wird bewirkt durch das absolute Moment des Pols. Dies soll nun nach und nach sichtbar gemacht werden.

Wie werden wir nun dieses Bedingen, sei es das der Idee oder das der Existenz, näher charakterisieren? Das Bedingende verhält sich zum Bedingten weder als causa efficiens, noch als ratio sufficiens oder ratio essendi. Als bedingt durch die Idee ist die Existenz der Idee absolut gleich, ist sie identisch mit ihr; und in dieser Identität erweist sich eben das Bedingende als ein solches. Aber die Identität kann als solche nicht aufgewiesen werden, weil die absolute Gleichheit zugleich die ebenso absolute Verschiedenheit beider fordert. Die Idee bedingt die Existenz nur (und umgekehrt), insofern die Existenz zugleich unbedingt ist.

Wir nannten früher das Wesen einen Gegenstand an sich selber oder auch ein Subjekt mit eigenen Prädikaten; es ist dieses, weil es seine Prädikate, seine teilhaften Differenzen aus sich entläßt. Der endliche Gegenstand ist nun aber offenbar ebenfalls ein Gegenstand, ja sogar ein Gegenstand an sich selber, ein Subjekt mit eigenen Prädikaten. Der alles verkehrende Differenzpunkt ist nur der, daß die Idee alles dieses für uns an sich ist, während die existierende Vereinzelung dasselbe nur für uns ist. Die Idee ist dieses; das Existierende wird als dieses vorgestellt. Wir denken das endliche Objekt als einen Quell und Kern seiner möglichen Prädikate; wir denken es als ein diese Möglichkeiten in sich Enthaltendes, keineswegs also als ein Totes, nur von außen, von transzendenten Gesetzen Beherrschtes. Wenn wir die „objektive Welt" in rechter Weise zu erforschen suchen, so streben wir danach, ihr ihre eigene Weise zu existieren abzulauschen. Aber alles dieses denken wir nur, stellen wir nur vor, setzen wir nur. Das endliche Objekt als solches ist zwar nicht die Idee, wohl

aber die „dritte Einheit“ von Idee und Existenz in der Form der Existenz. Das Erkennen endlicher Objekte wird niemals zu dem Sein selbst hingelangen, weil das Objekt eben erkannt wird. Daß es gerade das Erkennen ist, das ein Erkennen unmöglich zu machen scheint, ist zwar niemals übersehen worden — Beweis dessen: die vorliegenden Erkenntnistheorien — wohl aber stellte man sich die unbezwingbare Aufgabe, diese Einsicht als letzthin nicht gültig zu erweisen, vielmehr zu zeigen, daß es noch einen Ausweg aus dieser anscheinend doch absolut vernichtenden Situation gebe. Die fragliche Einsicht jedoch ist nur scheinbar vernichtend, in Wahrheit befreiend und unmittelbar aufbauend. Wie die Idee so ist auch die Existenz das „dritte Sein“ eines Erkennens, nur ist sie es im Unterschied von jener in der Form des „an sich für uns“. Das Erkennen des Endlichen kann also deshalb nicht zu jenem Sein selbst gelangen, weil es selbst dieses Sein ist; wie denn die Idee, umgekehrt, nicht erkannt werden kann, weil sie selbst ein Erkennen ist.

Wir sprechen von den Polen als von Einheiten von je zwei „Momenten“. So ist das reine Sein die Einheit des Sichwissens der Idee und unseres Wissens von ihrem Sichwissen. Intellektuale Anschauung ist diese untrennbare Einheit von „Seiten“ oder „Momenten“ (vgl. o. S. 62). Welcher Begriff von „Momenten“ drängt sich hier uns auf, denn daß keine spekulativen Momente hier in Frage stehen, ist unmittelbar deutlich. Der Begriff des Moments am gegenwärtigen Ort und zur Bezeichnung des gegenwärtigen singulären Sachverhalts gebraucht involviert ein eigenes neues in unsere Darstellung. Die singuläre „Einheit“ von Momenten, die der „Pol“ der Idee, wie auch der der Existenz, darstellt ist die Einheit eines Unbedingten und eines Bedingten. Unbedingt ist — innerhalb der Idee — das Sichwissen; bedingt unser Wissen von dem Sichwissen. Der Pol als solcher — jeder der beiden Pole — ist nun aber eine *Einheit*; er kann also nicht in diese zwei ganz heterogenen, ja antinomischen „Seiten“ oder „Momente“ eines Unbedingten und eines Bedingten zerrissen werden. Und wenn er doch, wie andrerseits offenbar, in sie zerfällt, so kann er es nur, indem er sich selbst spaltet in ein *schlechthin* Unbedingtes und in ein ebenso schlechthin Bedingtes. Von dem einen Pol aus gesehen, ist der andere Pol

immer der schlechthin bedingte; aber innerhalb jedes Pols versinkt der andere ebenso schlechthin. In der „natürlichen Einstellung" „befangen", in ihr „lebend", assertorische Evidenzen unaufhörlich „vollziehend" sind wir höchst lebendig, innigst „bewußt" und doch absolut „naiv", den endlichen Objekten „hingegeben" und also „unbewußt". Von der Idee „ergriffen" sind wir, zwar anders und doch „analog" ganz lebendig, zu tiefst bewußt und gerade so „naiv" und „bewußtlos". Was wir gemeinhin Bewußtsein nennen, jene sonderbare Reflexionsfähigkeit, mit welcher wir unser lebendiges Tun jederzeit begleiten können, beruht ganz auf dieser Selbstspaltung der Pole. Uns, als existierende, handelnde, leidende Menschen sehen wir nur „aus der Richtung" der Idee, die Idee sehen wir nur von der Existenz her.

Die Idee als schlechthin unbedingte ist ihr Sichwissen, als schlechthin bedingte ist sie unser Wissen von ihrem Sichwissen. Dagegen ist nun die Existenz als schlechthin unbedingte unser Wissen von dem Existierenden, als schlechthin bedingte sie selbst als diese Eine Existenz. Wenn wir auf die Idee „hinblicken", so stehen wir „außerhalb" ihrer, und sie schwebt vor uns in einem imaginären Raum als unterschiedslose, alle Unterschiede in sich umfassende „Kugel"; hinblickend jedoch auf die Eine Existenz sehen wir uns „innerhalb" ihrer, von ihr umfangen und von ihr durchströmt. Die Idee ist primär, d. h. an sich oder als unbedingte, ein Sichwissen, und unser Blick auf sie hin ist ein hinsichtlich des abgeschlossenen Sichwissens zufälliger, hinsichtlich der Einheit des Pols jedoch notwendiger oder vielmehr ein notwendigerweise möglicher. In der absolut gleichen und doch absolut verschiedenen Weise ist die Existenz primär das für uns existierende Mannigfaltige, also dieses und jenes, dieses dort und jenes hier, dieses jetzt und jenes gestern oder morgen, kurz diese im bezug auf mich als Erkennenden relativ totalen zufälligen Mannigfaltigkeiten endlicher Objekte; zugleich ist sie jedoch die gleichsam von der Idee her gesehene absolut totale Einheit ihrer selbst. Wie also die intellektuale Anschauung zugleich der Kosmos des Geistes wie auch der notwendigerweise damit verknüpfbare Blick auf ihn hin ist, so ist die empirische Anschauung zugleich unser Blick auf endliche Gegenstände wie auch das notwendiger-

weise damit verknüpfbare Sein ihrer selbst als Einer und einer einigen[1]).

Unser Blick auf die Idee und unser Blick auf das Existierende sind einander „analog". Das Verhältnis jenes zur primären Idee und das Verhältnis der Einen Existenz zu diesem unterliegt identischer Prädizierung; das zweite, „sekundäre" Moment ist im Bezug auf das entsprechende primäre ein sowohl bloß hinzukommendes, bloß akzidentelles als auch ein notwendigerweise hinzukommen könnendes, dazu gehöriges also. Das rätselhafte und bislang ganz Unaussprechbare, kategorial ganz Unfaßbare, z. B. unsres Blicks auf das Sichwissen der Idee liegt eben darin, daß dieser Blick ein von seinem Objekt (der primären Idee) loslösbarer und infolgedessen, wenn faktisch damit verknüpft, ein seinem Objekt gegenüber nur zufälliger ist. Wir haben die Idee nur „in" diesem Blick, nur „durch" ihn, und doch ist die Idee wahrhaft an sich, losgelöst von unserm „Haben" ihrer, unsichtbar, obwohl sie gesehen wird, Gegenstand an sich selber, obwohl Gegenstand, also eben für uns an sich. Die Idee schwebt, wie wir oben sagten, in einem „imaginären Raum", der, anstatt uns mit ihr in Verbindung zu setzen, uns absolut von ihr trennt. Vielleicht möchte jemand hier daran erinnern, daß der „Raum" uns nur relativ trennt, mithin trennt durch Verbindung, verbindet durch Trennung. Jedoch diese absolute Wechselseitigkeit gilt nur innerhalb gewisser Momente der Sphären. Dem Wechselverhältnis der Sphären selbst, welches Verhältnis eben kein spekulatives ist, liegt wenn man will, als „Bedingung seiner Möglichkeit", ein „dritter", eben imaginärer Raum zugrunde, der absolut trennt und eben deshalb absolut verbindet. Insofern die Idee eine Einheit ihrer Momente ist, „gehört" dieser Raum, als sie umschließender zu ihr; als einer sich selbst spaltenden Sphäre aber gehört er auch nicht zu ihr, liegt ihr also nur um und an für den Blick, der von der Existenz her sie trifft. Durchmessen wird er nur von dem „Sprung".

Unser Blick auf Existierendes offenbart dieselbe oder vielmehr die analoge Rätselhaftigkeit wie unser Blick auf die Idee. Die absolute Dualität zwischen dem Blick und dem

[1]) Wir können „die" Existenz nicht anschauen, weil sie an sich Idealität ist.

Gegenstand an sich selbst, welchen der Blick „hat“, zeigt auch der Blick des existierenden Erblickenden. Das Objekt ist *selbst da*, „*selbst gegeben*“, wie Husserl anschaulich und treffend sagt, und für den „Blick selbst“ ist kein Ort innerhalb der objektiven Welt auffindbar, in dem er wurzeln könnte; heimatlos in der ihn umgebenden, von ihm nur beleuchteten unendlichen Objektwelt wird er gleichsam aus ihr hinausgedrängt. Objekt reiht sich an Objekt, schließt sich kontinuierlich mit sich zusammen, kein ihnen heterogenes Subjekt in ihrer Gemeinschaft duldend. Wie aber aus der primären Idee der Blick auf sie hin gleichsam „herauswächst“, so schließen sich die unendlich vielen Blicke auf Existierendes jeweils zusammen zur Einen Erfahrung von der Einen Welt. Und wenn in diesem Herauswachsen der Blick auf die Idee einen archimedischen Ort außerhalb ihrer erreicht, von dem er nun seinerseits sie als Eine umfassen und gleichsam bewegen kann, so bestimmt die sich zur Einheit objektiver Erkenntnis von Endlichem zusammenschließende individuelle Erfahrung einen imaginären Ort *innerhalb* der Objektwelt, in welchem eben diese objektive Welt *Eine und eine sich als sich wissende ist: ein reines Selbstbewußtsein.* Wie ferner der Blick auf die Idee (die sekundäre Idee) ein *doppelt* bedingter (sowohl von der primären Idee, aus welcher er „herauswächst“, als auch von der primären Existenz, die in ihm „scheint“) und nur *einfach* bedingender (nämlich die primäre Idee, deren Sichwissen unser Wissen von Existierendem und damit zugleich unser Blick auf die Idee vorhergeht), so ist auch das reine Selbstbewußtsein als sekundäre Existenz sowohl doppelt bedingt: 1. von unserem Wissen von endlichen Objekten, also von der primären Existenz, 2. von der primären Idee, als dem in seinem Sich-als-sich-wissen scheinenden Sichwissen; als auch einfach bedingend: nämlich die primäre Existenz, d. h. unser Wissen von dem Existierenden, als einer Synthesis a priori, einer Zusammensetzung zu einem Unzusammensetzbaren

Die Idee weiß *sich*, aber sie weiß sich nicht *als sich*, sondern kann nur als sichwissend von uns gewußt werden. Innerhalb der Existenz wissen wir von Existierendem *als einem solchen*, nicht aber von der Existenz und wir wissen svon dem Existierenden analog wie wir *von der* Idee wissen;

die Existenz dagegen weiß sich als sich, und das sich als sich Wissende ist Ich, ist reines Selbstbewußtsein.

Der endliche Gegenstand ist schlechthin da und, insofern er als Gegenstand, als „Ansicht“ da ist, sind auch wir selbst innerhalb der ganzen Existenz genannten Objektwelt schlechthin da und darin. Das offenkundig „subjektive“ Moment in unserm Blick auf Endliches, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, kraft welchen unmittelbaren Bewußtseins wir auch ohne Bedenken stets bereit sind, ein Gran von Subjektivität, von „Perspektivität“ bei unseren Gegenständen in Anschlag zu bringen, gründet ganz auf der absoluten, d. h. auf der diese unsere individuelle Subjektivität in sich befassenden Objektivität des endlichen Daseins.

Daß das endliche Objekt schlechthin da ist und von uns (von mir und dir) zugleich gesehen wird, ist vorerst ein bloßes Faktum. Daß es da ist, weil es von uns gesehen wird, daß es also — entgegen dem unmittelbaren phänomenalen Befund — wesentlich ein notwendig Erblickbares ist, kann von hier aus nicht dargetan werden; ja es erhebt sich die Frage, ob dieser Behauptung irgend eine Wahrheit zukomme. Es ist auch durchaus nicht rätselhaft, daß wir das Objekt zugleich „sehen“, daß wir also den Gegenstand, der als ein aus sich selbst Bestand habender vor uns steht, faktisch niemals haben, ohne ihn eben zu „haben“. Die Art jenes Naturprozesses, vermittelst welchen wir die Dinge „erblicken“, ist in einiges Dunkel gehüllt, das faktisch vielleicht niemals gelichtet werden wird. Sollen wir aber deshalb, entgegen allem Augenschein annehmen, daß es unwahr ist, daß uns der Gegenstand oder vorsichtiger gesagt die Data zu ihm gegeben werden und zwar durch die Sinne und „von außen“? Gewiß: wir haben den Gegenstand immer nur in „Ansichten“; wir können die Auffassungen, die wir uns auf Grund dieser Ansichten über sein inneres Wesen bilden, nicht mit ihm selber konfrontieren; aber gerade dann und dann allein, wenn wir eine totale aus und in sich selbst Bestand habende Existenz in Anschlag bringen, von welcher die einzelnen Individuen nur Teile sind, wird es erklärlich, warum wir den Gegenstand immer nur „von außen“ haben: Teile eines Ganzen sind — das ist ein analytischer Satz — notwendig „getrennt“, also verschiedene. Das Problem des Selbstbewußtseins sowie das

des Sehens werden damit zwar nicht gelöst; wer zeigt jedoch, daß diese Unlösbarkeit eine prinzipielle ist? Und auf diesen Nachweis käme es in philosophischem Betracht doch allein an. Kurz: auf welchem legitimen Wege kommen wir überhaupt zur Problematik des endlichen Gegenstandes?

Die Problematik der Idee in der gegenwärtigen Hinsicht ist unser Sehen ihrer; die Problematik der Existenz dagegen unser Sehen ihrer, d. h. unser Sehen der Existenz selbst als Einer und als einer Totalität. Gerade dadurch, daß wir uns als einen „Teil" dieser objektiven Welt betrachten, gerade dadurch, daß wir die Perspektivität unseres empirischen Sehens aus dieser unserer peripheren gleich-gültigen Stellung in der Welt als notwendig zu begreifen versuchen, verdrängen wir uns selbst aus jenem zentralen „Ort" in ihrem „Mittelpunkt", den wir inne haben, so oft wir sagen: die Welt, die Eine Welt. Die Selbstspaltung der Idee bringt diese, die an sich geschlossen, sich selber tragend ist, zum Erfaßtwerden. Die Selbstspaltung der Existenz bringt diese Eine Existenz in Sicht. Daß die Idee erfaßt, daß die Existenz erfaßt wird: das ist, verschränkt verstanden, dasselbe Wunder. Wie die Idee einen Ort außerhalb ihrer gebiert, von welchem aus sie dann freilich als totale erblickt werden kann, so „gehört" zur Einen Existenz ein imaginärer Raum innerhalb ihrer, in welchem sie Eine ist. Die Idee muß als Eine erblickt werden, die Existenz muß Eine sein können.

Daß das Existierende ein Selbst ist (ist nicht auch die Ortsveränderung eines Körpers eine der spekulativen analoge „Selbstbewegung"?) und zugleich doch faktisch immer nur als ein auf uns Bezogenes vorkommt, ist noch kein Widerspruch, konstituiert noch kein philosophisches Problem. Wenn es aber ein Selbst ist, dann ist auch die eine Existenz ein Selbst; und eben sie kann wesentlich kein Selbst sein und zugleich erblickt werden, weil dann der sie Erblickende außerhalb ihrer und nicht, wie von ihm als einem empirisch Erblickenden gefordert werden muß, innerhalb ihrer seinen Standort hätte. Der empirisch Erblickende gehört also mit zur „objektiven Welt"; diese aber verträgt keinen sie empirisch Erblickenden. Der Widerspruch im Begriff des endlichen Gegenstandes ist mithin der Widerspruch der Existenz als der einen sich selbst spaltenden Sphäre selbst: primär ist sie

ein totales Objekt, zu welchem die sie erblickenden Subjekte wesentlich akzidentiell und eben deshalb hypothetisch notwendig gehören; sekundär ist sie ein einiges reines Subjekt, als dessen bloße Bestimmungen oder Einschränkungen die endlichen Objekte erscheinen.

Jede der Sphären ist sowohl ein Ganzes als auch kein Ganzes, denn jedes ihrer Momente ist sowohl die notwendige Möglichkeit des anderen Moments derselben Sphäre als auch eine bloße Wirklichkeit und Faktizität. In jeder Sphäre aber ist eines der Momente ein e c h t e s Ganzes, also ein lediglich sich selber tragendes: in der Idee ist dies die primäre Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit, in der Existenz das reine Selbstbewußtsein, die transzendentale Aperzeption. Ist nun etwa die Existenz primär und ist die Idee sekundär kein Ganzes? Ja und nein und dies beides als Ausdruck der Verschränkung. Die Idee sekundär oder, wie wir auch sagen werden, die sekundäre Idee ist ebenfalls ein Ganzes, näher: sie ist das angeschaute Ganze der primären Idee. Man kann nicht sagen, daß ihr die „Teile" fehlen; diese „liegen innerhalb" ihrer, weil „von außen" angeschauten unterschiedslosen Kugel. Aber in gewisser Weise „trägt" diese Kugel i h r e Teile, wird also nicht in absoluter Wechselseitigkeit auch von ihnen getragen. Man könnte deshalb wohl die sekundäre Idee ein u n t e r s c h i e d s l o s e s G a n z e s nennen. In gleicher Weise ist nun auch die primäre Existenz ein Ganzes, ein objektiver Zusammenhang, innerhalb dessen die „Teile" liegen. Auch hier tragen Ganzes und Teile sich n i c h t gegenseitig. Und wenn hinsichtlich der sekundären Idee die Kugel (das Ganze) die Teile trägt, so tragen hier umgekehrt die Teile, das existierende Mannigfaltige, das Ganze der Einen Existenz. In beiden Fällen d e n k e n wir zwar dieses Verhältnis beider a l s wechselseitig, aber wir denken es nur so, schauen es nicht so an. Wir erfassen anschaulich: dort die unterschiedslose Kugel, hier die einzelnen existierenden Mannigfaltigkeiten; wie jene ein „unterschiedsloses Ganzes", so sind diese eine M a n n i g f a l t i g k e i t o h n e d i e E i n h e i t e i n e s G a n z e n. Beide Prädikate sind aber eben nur „in gewisser Weise" zutreffend: Die „Kugel" der sekundären Idee, umschlossen vom „imaginären Raum", hat die Unterschiede, d. h. die Teile, a l s i h r e i n s i c h. Die „Kugel der Existenz", als

Peripherie und Ausstrahlung des imaginären Punkts in ihrem Innern umschließt als Ganzes ihre existierenden Teile. In „transzendentalem" Verstand wäre zu sagen, daß das Existierende eine Einheit als seine, daß die seiende Kugel der Idee Mannigfaltigkeiten als ihre „hat"; „transzendental" gesehen „besteht" eben absolutes Wechselbedingen von Ganzem und Teilen in beiden Fällen; aber der echte Begriff des Transzendentalen hat eben auch in den dargelegten ineinander verschränkten Sachverhalten seinen legitimen Ursprungsort.

Nach dem Prinzip der Verschränkung ist ferner zu fordern, daß auch das Verhältnis von primärer Idee zu sekundärer Existenz einen analogen Gegensatz darstellt, wie das von primärer Existenz zu sekundärer Idee. Und das ist offenbar zutreffend. Was die primäre Idee „hat", sind die Teile, nicht etwa das Ganze, welches vielmehr die lebendig sich auswirkende zuständliche Substanz ist, die ihren gegenständlichen Reflex in der intelligiblen Bewegung der Teile heraussetzt. Die primäre Idee ist eine Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit in der Form, oder mehr ontologisch gesagt, in der Potenz eines lebendigen Zustands zu nennen. Also auch hier fällt, wie bei der primären Existenz, die totale Einheit des Ganzen nicht in die gegenständliche Erscheinungsweise, und insofern, freilich auch nur insofern, könnte man auch die primäre Idee eine „Mannigfaltigkeit von Teilen ohne die Einheit eines Ganzen" nennen. Und in gleicher Weise wie die Idee ist auch die primäre Existenz eine Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit („die" Existenz umschließt sowohl die Einheitspunkte erblickender individueller Subjekte wie auch die existierenden endlichen Gegenstände) in der Potenz eines lebendigen Zustands: „Selbstbewegung" sowohl meiner selbst (wenn ich gehe, wenn ich handele), als auch der existierenden Gegenstände. Wie die sekundäre Idee, so ist nun endlich auch die sekundäre Existenz ein „unterschiedsloses Ganzes": das reine Selbstbewußtsein hat als sich-als-sich-Wissendes alle Mannigfaltigkeit hinter sich, außer sich[1]). Wie aber „in" der Kugel der Idee alle Mannigfaltigkeit

---

[1]) Die sekundäre Existenz soll das reine Selbstbewußtsein sein; hier aber sprechen wir auch z. B. von der Selbstbewegung „existierender Gegenstände" als einem Beispiel für eine bestimmte Erscheinungsweise der sekundären Existenz. So auch schon oben, als wir anmer-

als ihre darinliegt, so ist der imaginäre Punkt der reinen Apperzeption umschlossen von seiner Mannigfaltigkeit endlicher Gegenstände. Die reine Apperzeption ist rein oder auch, was hier dasselbe bedeutet, „formal", insofern sie die Mannigfaltigkeit „außer sich" hat; sie ist transzendental, d. h. eben diese Mannigfaltigkeit unmittelbar bedingend als deren pure Möglichkeit, insofern sie sie als Peripherie ihres imaginären Kreisinnern in sich enthält. „Transzendental" ist jede Auffassung der beiden Sphären, die der Einheit einer jeden sich bewußt ist. Der transzendentalen Logik der Erkenntnis des Endlichen korrespondiert in verschränktem Entsprechen eine ebensolche der Erkenntnis des Unendlichen; und für beide Arten transzendentaler Logik ist der Gehalt dessen, was wir hier gleichsam symbolisch „imaginären Raum" nennen, entscheidend und konstitutiv. Wir merken hier noch an, daß mit dieser Statuierung einer transzendentalen Logik auch des Unendlichen der Punkt unseres Differierens von rein spekulativen Gedankengängen sehr präzis bezeichnet wird.

Die primären Momente beider Sphären sind also echte Ganze, aber in der Potenz eines lebendigen Zustands; dasselbe Ganze sind auch die sekundären Momente, aber in der Potenz des Gegenstands. Was sind nun ein „lebendiger

---

kungsweise den Begriff der für-sich-seienden-Realität (und das ist ja eine der wesentlichsten Bestimmungen der sekundären Existenz) nicht etwa durch den Hinweis auf das Selbstbewußtsein (obwohl auch dieses offenbar zutrifft), sondern durch Heranziehen der Kategorie „materieller Vorgang" erläuterten. Für die gegenwärtige Darstellung möge es genügen, auf diese innere Weiterdifferenzierung sowohl dieses als auch der übrigen drei „Pole" ohne besondere Ausführungen einfach aufmerksam zu machen. Der Abstieg zur Konkretion vollzieht sich in weiteren „Selbstspaltungen", die wir jedoch im gegenwärtigen Buch, um die Stufen der Konkretheit nicht durcheinanderlaufen zu lassen, geflissentlich übersehen. Im gegenwärtigen Vortrag sprechen wir z. B. im wesentlichen nur von dem geistigen „Erfassen" als solchem und berühren stets nur beiläufig die an sich doch, vorzüglich im Hinblick auf die Existenzsphäre, ebenso offenbar vorhandene und wesentlich wichtige Differenzierung dieses „Erfassens" in Anschauen und Denken. Schon die nächste „Selbstspaltung" und präzis gesprochen diejenige Selbstspaltung, die sich in der Doppelheit der sekundären Existenz, von der wir oben ausgingen, merklich machte, würde diese Differenzierung heraustreten lassen.

Zustand", ein „echtes Ganzes", „echte Teile"? Was ist die „Potenz Gegenstand"? Entsprechende Momente der Sphären verlangen dieselben Prädikate, obwohl sie zugleich auch, wie gezeigt wurde, verschieden sind. Auch diesen Begriffen gegenüber erwächst uns hier die schon früher in ihrer Allgemeinheit gewonnene Einsicht, daß sie eine zwar notwendige, aber auch notwendig vergebliche Intention auf ein an sich unfaßbares Drittes zum Ausdruck bringt. Der Begriff eines „Gegenstands überhaupt" z. B., der vielleicht — wir möchten dies wohl behaupten und glauben, es in den vorangegangenen Analysen implizit dargetan zu haben — identisch ist mit dem Begriff eines „Ganzen und seiner Teile überhaupt" empfängt seine philosophische die Erkenntnistheorie konstituierende Problematik keineswegs aus einer Unbegreiflichkeit von Sachverhalten innerhalb jeder der Sphären. Es gibt kein philosophisches Axiom, nach welchem das ein Sein-sein mit dem ein Perzipiert-sein unverträglich ist und ihr Zugleich einen Widerspruch enthält. Wohl aber versuchen manche Denker den in der Tat ja vorhandenen und dunkel gefühlten Widerspruch auf diesem oder einem ähnlichen Wege zur Entwicklung zu bringen. Sie scheitern nicht an der Lösung, sondern verfehlen die legitime Entfaltung des Problems. Das Gegenstandsproblem empfängt seine Problematik aus der Problematik der dritten Einheit der sich selbst spaltenden Sphären. Es ist das Problem der Einheit eines absolut Transzendenten und eines ebenso absolut Immanenten. Wie aber gelangen wir denn oder was bedeutet denn dieser Gedanke, Begriff oder diese Vorstellung, sei es eines absolut Transzendenten oder eines absolut Immanenten? Als lebendiger Zustand und also primär ist die Idee ein absolut Immanentes; in der Selbstspaltung „wird" sie zu einem ebenso absolut Transzendenten. Umgekehrt ist die primäre Existenz ein absolut Transzendentes: die objektive Welt, das sich Bekundende schlechthin; aber in ihrer Selbstspaltung „wird" sie zu dem absolut Immanenten des reinen Selbstbewußtseins. Von „dem" absolut Immanenten oder Transzendenten kann aber so wenig wie überhaupt von einem „dem" gesprochen werden, weil jeder Begriff zwar innerhalb jeder der Sphären einen Ort, aber innerhalb ihrer auch an dem absolut singulären Charakter der betreffenden Sphäre partizipiert und von ihm

durchdrungen wird. Wie die in den Problemzusammenhang eingehenden Begriffe, so ist auch dieser Zusammenhang selbst, der in seiner einfachen Entfaltung zugleich die Lösung ist, ein doppelter und in dieser Doppelheit analoger. Die Idee zeigt, wie das Sein zu einem Angeschauten, zu einem Bild seiner selbst wird. Das Bild, die „Kugel" im imaginären Raum, ist hier anders als das Sein; aber wir wissen, daß es das Bild dieses Seins ist. An der Existenz sehen wir, daß und wie ein Bild schlechthin da ist und wie dieses Bild zu einem Sein wird. Das Sein ist hier anders als das Bild; aber wir wissen, daß es das Sein dieses Bildes ist. Vielleicht ist Fichte, dessen „Transzendentaler Logik" wir auch den Begriff „Sein eines Bildes" entnehmen, der Einsicht in den vorgetragenen Z sammenhang am nächsten gekommen. Für ihn ist die „Erscheinung" (sc. die Existenz) „Sein eines Bildes", welches als Bild schlechthin zurückweist auf ein „Gebildetes", also auf ein absolutes Sein. Er statuiert damit offenbar die einseitige Abhängigkeit der Existenz von der Idee. Allein so wesentlich freilich die Existenz Sein eines Bildes, so wesentlich ist auch die Idee Bild eines Seins; und wenn sich allerdings nun durch das erste die einseitige Abhängigkeit der Existenz offenbart, so liegt in dem zweiten die ebenso einseitige Abhängigkeit der Idee offen vor uns. Insofern übrigens die Existenz als Sein eines Bildes und insofern andererseits die Idee als Bild eines Seins, insofern also das ein Sein-sein der Existenz und das ein Bild-sein der Idee bedingt sind, ist das Bedingen der Idee ein reelles, das der Existenz ein Ideelles (vgl. o. S. 377).

Das reine Selbstbewußtsein ist der Existenz als primärer, als dem sich Bekundenden schlechthin, zufällig. Insofern wir aber von der Existenz auch in diesem Satz schon sprechen, ist es zugleich schon mit vorausgesetzt. Die transzendentale Apperzeption ist die Bedingung der primären Existenz als einer einigen totalen; keineswegs aber (wie bei Kant, Kr. d. r. V. b 132) des empirischen Selbstbewußtseins, welches selbst mit in die eine Existenz hineingehört. Nun existiert ein bestimmtes Etwas nur, wenn es als ein zur einen Existenz Gehöriges begriffen werden kann, insofern es also in einem objektiven Zusammenhang seine bestimmte Stelle hat oder vielmehr, insofern diese bestimmte Stelle eine ihm notwendiger-

weise mögliche ist. Der Zusammenhang aber, als das gegenständliche Korrelat der Apperzeption, oder als die imaginäre radial ausstrahlende Sphäre, welche durch die empirische Mannigfaltigkeit nur eingeschränkt wird, ist zugleich ein dieser primären Mannigfaltigkeit zufälliger. Eine vermittelst der Kategorie des ,,zugleich" versuchte Synthesis dieser beiden Aspekte, die wir als ,,werdende" doch nur in unserem ,,genetisch nachkonstruierenden" (Fichte) Denken vorstellig machen, hat zum Resultat: daß in unserm Erkennen des Empirischen als eines solchen die Vorstellung oder die ,,Idee" der Einen Existenz notwendig und zufällig zugleich ist. Was ist dies nun für eine höchst sonderbare ,,Idee", welche notwendig und zufällig zugleich ist? Man könnte sie etwa auch so charakterisieren: sie wird durch Induktion gewonnen, also überhaupt nach und nach gewonnen oder erworben oder ,,erfahren"; zugleich aber ist dasjenige, aus und an welchem sie erworben wird, das, was es ist, nur unter der Voraussetzung ihrer. Sie ist also von vornherein fertig und präsent da und wird zugleich: kurz: sie wird eine ,,sich bewährende" und eine als sich bewährend ,,angenommene" oder ,,vorausgesetzte" sein. Etwas existiert nur, insofern es den notwendigen und als einen wechselseitig sich bedingenden Zusammenhang vorstellbaren Bedingungen objektiver Existenz gemäß ist, insofern also die Existenz Eine und eine totale ist. Eine und eine totale ist sie aber nur, weil und insofern Etwas, die mannigfaltigen Etwas existieren, d. h. sich als Manifestationen eines Totalen bekunden. Etwas existiert also nur, insofern die Welt ,,ein an sich existierendes Ganzes"[1]) ist und sie ist dies nur, insofern etwas existiert. In diesem Zugleich gegenseitigen sich Bedingens, das jedoch, wie gezeigt, keineswegs ein spekulativ wechselseitiges ist[2]), liegt der Grund und zugleich die Auflösung des Bleibenden der dialektischen Antinomien Kants.

Die Antinomie, allgemein betrachtet, gründet darin, daß jede der Sphären absolut und relativ zugleich ist. Als selbst-

---

[1]) Vgl. Kr. d. r. V. b 534 in dem Abschnitt ,,Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst".

[2]) Dies der Standpunkt Hegels (Logik III 216 ff.), der freilich, wie nicht näher mehr ausgeführt zu werden braucht, eine bestimmte Berechtigung in sich hat.

existierende Wesen, als keineswegs zentral gestellte Teile der Welt, können wir uns nur durch sukzessives Erfahren zu der Idee dieser „Welt“ erheben. Solange wir existieren und also, solange wir sind, was wir sind, geht Erfahrung absolut voraus, ist also die Welt für uns ins Unendliche indefinit. Diese Unbestimmtheit der Welt ist eine Folge unseres von ihr Umfangenseins, unseres in sie Hineingehörens. Die „Thesen“ der transzendentalen Dialektik Kants sind, zum Teil auch schon in der Kantischen Fassung, Ausdruck eines sich außerhalb der Welt gestellt wähnenden Denkens. Die primäre Existenz ist aber absolut, ist, wie wir sie zu charakterisieren versuchten, eine Mannigfaltigkeit „ohne“ die Einheit eines Ganzen, und sie ist eben dieses absolut. Sie ist also primär Mannigfaltigkeit und nur dieses. „Absolute“ Mannigfaltigkeit kann sich aber nicht total und als mit einem Blick umfaßbar geben — so wie wir sie jetzt total und mit einem Blick umfassend denken; sie muß sich vielmehr als ein ins Endlose immer neu sich Gebendes darstellen. Die Grenzenlosigkeit der Welt in bezug auf Raum und Zeit ist die Erscheinung ihrer absoluten Mannigfaltigkeit. Die Existenz ist aber zugleich bedingt, unmittelbar von ihrem sekundären Moment und mittelbar, vermittelt durch dieses, von der primären Idee. Kraft dieses Bedingens ist sie Eine und ist ihr primäres Erscheinen notwendig das Erscheinen einer totalen Welt. In unserem empirischen Erkennen streben wir, sie als Eine zu erfassen; wir wollen also zu ihr hin; wir können aber nur deshalb „zu ihr hin wollen“, weil und insofern wir aus ihr und von ihr herkommen. Sie, diese Eine Existenz, ist deshalb in der Tat zugleich der unendlich ferne Punkt, der als Ziel vor uns, als Ursprung hinter uns liegt. Wir streben, die Welt als Eine und als ein Ganzes zu erkennen, weil sie Eine und ein Ganzes ist; ihr Sein aber ist ein Sich-als-sich-wissen und nichts sonst; indem wir daher „streben“, sie als eine zu erkennen, gehorchen wir keiner von Niemandem uns kundgetanen „regulativen Idee“, sondern manifestiert sich in und vermittelst uns innerhalb der primären Existenz das Sein der Existenz als ein Sich-als-sich-wissen[1]). Unser ob-

[1]) Wir verweisen noch einmal auf Anmerkung 1 zu S. 406: die sekundäre Existenz ist ein Sich-als-sich-wissen; aber einer weitergehenden Betrachtung würde die absolute Einheit dieses Pols durch

jektives Erkennen ist ihr eigenes Sein. Nun ist aber dieses Erkennen unvollendet und nur ein „Streben"; das Sein der Existenz dagegen ist als Sein vollendet und ganz gegenwärtig. Das Einschränkende ihres totalen Seins, durch welches das Sein zu einem Streben herabgesetzt wird, ist das primäre Sein der Existenz, als einer absoluten Mannigfaltigkeit von sich Bekundendem.

Daß objektive Erkenntnis notwendigerweise möglich ist — diese Erkenntnis und ihre Möglichkeit selbst wieder gründet ganz auf der dargelegten Antinomie. Objektive Erkenntnis ist notwendigerweise möglich, weil sie das eigene Sein der Sphäre ist; sie ist aber nur notwendigerweise möglich, ihre Wirksamkeit gleichsam nur erwartend. Diese Wirklichkeit „wird" aber nicht; sie ist kein Übergehen von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit, wie sie im Grunde doch ihrer Anlage und Fragestellung nach die „transzendentale Analytik" der Vernunftkritik Kants vorstellig macht, sondern sie ist die ungeschiedene Einheit von Nichtsein (von Nichtsein) und von Sein. Daher ist Erfahrung, als objektive Erkenntnis, ein sich als Prozeß negierender Prozeß: so wie das Werden als solches ein Sein ist. Weil Erfahrung notwendig möglich ist, ist sie als wirkliche, aktualisierte: Zusammensetzung zu einem Unzusammensetzbaren. Wäre sie bloß Zusammensetzung, dann wäre sie, wenn sie wirklich ist, eine, weil schon wirkliche, nur mögliche. Wäre sie nur ein Unzusammensetzbares, dann wäre sie ebenfalls als schon wirkliche eine nur mögliche, also nicht eine notwendigerweise mögliche. Jeder dieser beiden Aspekte ist die Notwendigkeit seiner selbst als der Möglichkeit des anderen.

Aus den analogen Gründen ist nun auch die Idee, als Einheit ihrer Momente, ein notwendig Mögliches. Wie die

---

Selbstspaltung in eine absolute Dualität zerfallen: in die absolute Einheit eines Selbstbewußtseins (d. h. in das empirische Selbstbewußtsein) und in die absolute Mannigfaltigkeit materieller „Subjekte" (d. h. von gesetzmäßig „sich verhaltenden" Einheiten), die dem empirischen Ich als seine empirischen „Objekte" „gegenüberstehen". — Wir gaben dies jedoch nur als einen unverbindlichen Hinweis für den Leser, der im Sinne des gegenwärtigen Vortrags weiterdenken möchte; denn es versteht sich, daß eine wirkliche Einsicht in diese Bezüge wesentlich nur aus der Berücksichtigung der Totalität der Selbstspaltungen, die dieser weiteren Konkretheitsstufe angehören, hervorgehen kann.

Existenz das notwendig Erkennbare ist, so ist die Idee das notwendig sein Könnende. Die primäre Idee bedingt sich selbst sowohl wie auch die sekundäre Idee. Diese aber bedingt zugleich auch wiederum ihr Bedingendes. Und dadurch setzt sich nun auch die Idee, als Einheit ihrer Momente, als sich selbst spaltende also, aus dem Bereich des Wirklichen herab oder hinauf in den Bereich des notwendig Möglichen. Das sich selbst setzende ewige Sein wird durch diese seine Abhängigkeit von seinem eigenen Derivat zu einem notwendig sein Könnenden.

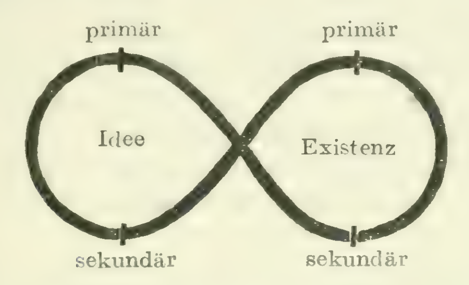
Wie „wird" nun das notwendig sein Könnende zu einem wirklich Seienden? Offenbar in analoger Weise, wie das notwendig Erkennbare zu einem wirklich Erkannten wird. Dieses leistet die Kantische Synthesis a priori unseres ersten Abschnitts; es bedarf nur kurzer Rückerinnerung, um zu erkennen, daß jenes die eigentümliche F nktion der immanenten Synthesis a priori unseres zweiten Abschnitts ist. Auch kritische und spekulative Intuition sind ineinander verschränkt, scheinen ineinander. Und die absolute Gleichheit und Verschiedenheit beider, die eine Folge der Verschränkung ist, hat sich ja schon sehr früh an der Art unserer Darstellung spekulativer Intuition und ihres Abhebens von und gegenüber dem kritischen Einfall fühlbar gemacht. Wie dieser Zusammensetzung zu einem Unzusammensetzbaren ist, so zeigte diese sich schon o. S. 65ff. als „freie Erzeugung eines Unerzeugbaren". Immer wieder empfanden wir, daß man einen spekulativen Ausdruck auch kritisch deuten, diesen auch spekulativ fassen könne. Immer wieder mußten wir daher Restriktionen oder umgekehrt auch Zusätze machen, um den Sinn der Meinung vor Verwechselungen ganz sicher zu stellen: eine eben ganz objektive Nötigung. „Freiheit", „Grundlosigkeit" des „Schrittes zum Grunde", „Grundlegung eines zum Grunde Liegenden": auch die in diesen Begriffen fixierten Sachverhalte scheinen ineinander, erinnern sich aneinander. Die „transzendentale Freiheit" z. B. ist eine doppelte und eine Folge der Selbstspaltung jeder Sphäre; unser Blick auf die Idee und das ihm analoge Eingeordnetwerden der existierenden Vereinzelung in die totale Einheit der Existenz sind Äußerungen der Freiheit, weil beide Bedingende sind; aber sie vernichten sich als freie selbst, weil das durch sie Bedingte, die primären Momente, zugleich auch das sie Bedingende ist.

An dieser Stelle des Zusammenhangs erhebt sich noch ein gewichtiges Bedenken, dessen Abwehr uns zu einem zentralen abschließenden Problem führt. Jede der Sphären, als Totalität ihrer Momente betrachtet, verharrt, wie wir sagen, in dem Bereich des notwendig Möglichen. Die ineinander scheinenden Synthesen a priori aber sollen das diese Möglichkeiten zu Wirklichkeiten Erhebende sein. Behaupten wir damit nicht, daß ein doch selbst nur existenziell wirkliches Vollzugserlebnis Grund der Wirklichkeit der Sphären selbst sei?

Wir zeigten nun schon an, daß jede der Sphären, insofern wir sie als sich selbst spaltende betrachten, sich selbst aus dem Bereich des Wirklichen in den des notwendig Möglichen herab- oder hinaufsetze. Und diese Betrachtungsweise ist gerechtfertigt, weil jede Sphäre, insofern sie zugleich *auch* absolute Einheit ist, ihre Momente *als* in der Tat nun *ihre*, also als „spekulative" Momente, *in sich* enthält; jede Sphäre ist *auch* absolute Affirmation, sich mit sich selbst vermittelnd. Und nur eben deshalb und auf diese Weise setzt sie sich ja als ein notwendig Mögliches, „wird" also jedes Moment die „Notwendigkeit seiner selbst als der Möglichkeit des anderen", „wird" also die Sphäre eine absolute, *wenn* eines dieser Momente „gesetzt" wird. Die Notwendigkeit der Beifügung des „*wenn*" verbildlichten wir oben durch den Ausdruck: die Sphäre werde eine die Wirklichkeit gleichsam erwartende. Wer oder was „setzt" aber nur „eines" der Momente? Die Sphäre selbst als absolute Einheit offenbar nicht, denn gerade als solche erwartet sie das Setzen. Nun ist aber jede Sphäre zwar eine sich affirmierende, aber eine sich *durch Negation* affirmierende; oder: jede ist unbedingt und zugleich von der *anderen* Sphäre, genauer, von dem absoluten Moment der Gegensphäre, bedingt. Und eben dieses Bedingen oder Konstituieren oder Scheinen des unbedingten Moments der *einen* Sphäre in dem eben deshalb bedingten Moment der *anderen* Sphäre ist die Erfüllung des offen bleibenden „*wenn*". Das die Sphären zu ihrer Wirklichkeit Emportreibende ist also letzthin ihr Ineinanderverschränktsein selbst.

Das Nichts dieser *Ursprungseinheit* der Verschränkung leitet uns nun zu den mannigfachen herausgestellten Abhängigkeitsreihen: Die primäre Idee „bedingt" die sekundäre Existenz, diese die primäre Existenz, diese die sekundäre

Idee, diese die primäre Idee. Und ein entsprechender „Kreis" von Abhängigkeiten ist durch diese Reihe gegeben: primäre Existenz, sekundäre Idee, primäre Idee, sekundäre Existenz, primäre Existenz: zwei zu gleicher Zeit entgegengesetzt und gleich gerichtete, absolut ineinanderliegende, sich durchdringende oder einander „durchwohnende" Abhängigkeitsreihen, die versuchsweise und mit offensichtlicher Inadäquatheit in einer Ebene verbildlicht das Symbol der Unendlichkeit uns vor Augen stellen:



Der Schnittpunkt beider Sphären ist bloßer Durchgangspunkt, ist, was er ist und wie er „ist", nur als Hindurchgehen, als sei es die Idee oder die Existenz gleichsam im Rücken habend. So ist er der Differenzpunkt beider Sphären, sowohl der, von welcher er herkommt, als auch der, zu welcher er hinwill. Und das Hindurchgehen ist ein Bild für das „Bedingen" der primären Momente. Dieser Punkt ist aber nicht nur sekundärer Schnittpunkt, sondern auch Anfang und Prinzip. Jede der anfanglosen Sphären hebt auch in ihm, als dem Ort „transzendentaler Freiheit", an. Er ist ein wahres Nichts, keinesfalls irgendeine Art von „Differential"; von ihm her gesehen hebt sich jede Sphäre aus ihrer notwendigen Möglichkeit zur Wirklichkeit, oder vielmehr: in seinem Aufleuchten setzt sie sich erst zu einer notwendigen Möglichkeit hinauf. Wie das allgegenwärtige Licht so ist das B e w u ß t s e i n — denn nur dieses gibt den Bestimmungen des Punktes Erfüllung — ein Unfaßbares, Schwebendes, ein schlechthin Alles und schlechthin Nichts in sich Enthaltendes, ein gerichteter, strahlender (intentionaler), selbst kraft- und w e s e n l o s e r Erzeuger: Ursprung a l s Schnittpunkt, a l s Entsprungenes.

Das Bewußtsein ist Durchgang, Ort der Krisis und Entcheidung; man kann es nicht gründlicher überwinden als

indem man es zum Prinzip macht, und es allein kann auf solche Weise überwunden werden, denn es allein ist Prinzip als Prinzipiat; es allein verwirklicht als ein selbst Verwirklichtes. Der Charakter der Antreffbarkeit, des eigentlich „objektiven" an dem Bewußten, kraft dessen wir dieses „nur" zu „erfassen" glauben und ja auch in gewisser Hinsicht in der Tat nur erfassen, nur berühren, entsteht gleichsam im Schnittpunkt, im Durchgangspunkt und er ist die Folge jenes doppelten: eines von einem imaginären Punkt aus „erblickten" Selbst. Denn der imaginäre Raum, von welchem wir oben sprachen und den wir als die primäre Idee umschließend, als von der primären Existenz umschlossen dartaten, ist ja nichts anderes als das Bewußtsein, als das absolut Trennende und ebendeshalb absolut Verbindende. Dasjenige aber, mit welchem es uns absolut zusammenschließt, von welchem es uns absolut trennt, ist der unendliche oder endliche „Gegenstand", zu welchem deshalb ein „Subjekt" „gehört" und auch nicht „gehört". Und in dieser Koinzidenz löst sich das Rätsel des Bewußten, daß ihm der Blick, der sich auf es richtet, ganz zufällig, unwesentlich und in sich leer zu sein scheint, daß aber zugleich die Konturen des Gegenstandes „beseelt" sind von einem sie eben so beseelenden „Meinen", so daß sie wiederum auch nur das so Beseelte zu sein scheinen. Alles Wissen von welchen Gegenständen immer hat stets die strahlende Leere des Bewußtseins gleichsam hinter sich, wird von ihr gleichsam durchsetzt und „erblickt" in diesem den Gegenstand. Aber das Bewußtsein kann nur deshalb nicht überwunden werden, weil es nichts als der Strahl dieses Überwindens ist. Welchen Gegenstand immer wir auch „haben", er ist einmal schlechthin da; sodann aber kommen wir zu ihm hin, gehen gewissermaßen auf ihn zu, mit welchen Worten wir auf das wunderbare Phänomen der Distanz hinweisen möchten, die uns von dem Bewußten trennt. Woher kommen wir aber und woher dieses Wissen oder Gefühl von diesem Woherkommen? Denn auch das Geistgesicht geht, wie unser Körperauge, nur auf das „vor ihm" Liegende. Im Rücken aber und jenseits der blendenden Unterschiedslosigkeit des puren Bewußtseins west stets die andere Sphäre, deren un- oder drittzeitliches Einströmen in jenem unserem verharrenden Nähertreten an das nach „vorwärts" Geschaute der einen Sphäre durchtönt.

DER BEGRIFF DER INTUITION

Vielleicht dürfen wir nun, nachdem wir in den ersten beiden Abschnitten sukzessive die konkreten Differenzen der Intuition und, schon am Ende des zweiten, ganz erst im gegenwärtigen Abschnitt sie als eben solche Differenzen und als zugleich doch auch absolut unvergleichbare, nur durch ein „sich hin" legitimierbare Gegebenheiten herausgestellt und nachdem wir in den Kategorien der Verschränkung die logischen und sprachlichen Mittel entwickelten, mit denen das sonst Unsagbare in die Einheit eines Gedankens aufgenommen werden und damit zum Ausdruck kommen kann — vielleicht dürfen wir nun den Versuch wagen, auszusprechen, was Anschauung, was weiterhin Intuition als ein mit der Anschauung irgendwie innigst Verknüpftes, sind. So stellen wir denn diesen einen, im Folgenden nur noch zu erläuternden Satz auf: daß Anschauung überhaupt der „Blick" aus dem Nichts des Bewußtseins auf eine totale Sphäre ist. Dieser Blick ist nicht etwa noch ein besonderes Etwas „in" dem Nichts des Bewußtseins. Vielmehr: die jeweilige Sphäre, die als totale, als notwendig mögliche also, unabhängig und insofern schlechthin da ist, wird zugleich auch stets „erreicht" und „verwirklicht" von ihrer Gegensphäre her, und der Blick auf die erreichte Sphäre ist nur dieses Erreichen selbst. Denn hier ist kein Übergang von einem Etwas zu einem anderen Etwas, keine sich als Zeit negierende Zeit, also keine spekulative Ewigkeit und erst recht keine empirische Zeit, sondern drittzeitliche Einheit, als Sprung vom absoluten Nichts zu einem, nicht etwa nur näher, sondern durchaus absolut nahe Gekommenen: also von einem schlechthinnigen Nichts, aus welchem heraus es zu einem Etwas gar nicht kommen kann, zu einem schlechthin totalen Dasein, so daß wir mit Cusanus sagen könnten, daß Gottes Sehen sein Erschaffen ist. Die beiden Momente liegen eben in der Anschauung als ihrer synthetischen Einheit darin. Und wenn wir die Anschauung ein Erreichen nennen, so geben wir ihr damit nur einen andern „Namen", freilich einen Namen, der schon durch seine Bildung auf die innere Genesis des Benannten hindeutet. Daß das Erreichte oder Angeschaute erreicht oder angeschaut wird, daß es gleichsam etwas von Außen erleidet, von einem Außen, das ein Nichts ist, und es erleidet, obwohl es als ein in keiner Hin-

sicht Leidensfähiges nur schlechthin selbst da ist, ist die Folge des Hindurchgangs, der Selbstaffirmation jeder Sphäre durch Negation ihrer Gegensphäre. Das Angeschaute ist das Angeschaute, die totale Sphäre als solche; das Anschauen ist das Angeschaute als ein solches. Das Sichgeben des Angeschauten über sein einfaches Selbstdasein hinaus ist nichts als das Kommen zu ihm.

Die Anschauung endlich, als ein Mittleres zwischen dem Anschauen und dem Angeschauten, ist ein Begriff, dem kein Gegenstand korrespondiert; er ist absolut leer oder — und dies bedeutet nur hier dasselbe — die absolute Leere ist sein Objekt. Um dieser absolut leeren Mitte willen können wir von einer „Anschauung überhaupt", können wir letzthin überhaupt sprechen. Denn alles wahrhaft Lebendige ist konkret; das Konkrete aber schließt sich zwar innerhalb der Sphären zu begrifflich faßbaren Komplexen zusammen und könnte somit, an sich betrachtet, zu einem immanenten Verständnis erhoben werden; indem jedoch und dadurch, daß es sich an sein Anderes, Analoges, erinnert, transzendiert es alle immanente Begreiflichkeit, so daß das Begreifen, ohne die stehende Leere und das Nichts des bloßen Bewußtseins, nur ein bewußtloses Leben innerhalb beliebig alternierender Sphären sein könnte. Die zwar notwendige, aber notwendig vergebliche Intention auf das „dritte Reich", in welcher die Souveränität des Geistes, seine absolute Unbestechlichkeit allem noch so gewaltig Lebenden gegenüber, sowohl gründet wie auch zum Ausdruck kommt, macht den selbst qualitätslosen Hintergrund aus, auf welchem alle Besonderheit ihr Dasein auslegt und so eben bewußt und nennbar wird.

„Wir" sind nicht noch selbst etwas „in" diesem Nichts; wir stehen nicht gleichsam „in ihm" als Ausgangspunkt des Schauens: nichts könnte uns dem bloßen Leben, von dem wir als Lebendige nur ein Teil sind, entreißen, wenn das totale Universum sich nicht selbst durch die Oszillation des Widerspruchs über es erheben würde. Das Bewußtsein vermag nicht das Leben aussetzen zu lassen; es ist nur die flackernde Helle, die zuweilen über dem Kampfplatz aufzuckt.

Dies dem bloßen Leben sich Entreißen bestimmt den tiefsten wesentlichen Charakter jeglicher Art von Anschauung: den scheinbar aber ebensosehr garnicht scheinbar aller Zeit

aller Bewegung, allem Fließen des Lebens enthobenen „Blick", sodann die „Distanz" zum Objekt und endlich die mit einem Blick umfaßbare Totalität des Objekts, dessen eigene Lebendigkeit und Selbst-Genugsamkeit wir „vor" unserem Sich-ihr-Hingeben gleichsam vorausfühlen, der wir uns nur in diesem Schauen und durch es auf einen Augenblick gleichsam entziehen können. Wir sagen dann wohl und können dann auch sagen: das Leben will gelebt werden, obwohl es doch schlechthin lebt, obwohl wir doch nur, weil es lebt, dies sagen und fühlen können.

Daß wir das Leben leben, so wie wir bewußt und aktiv eine Handlung ausführen, ein Meer befahren, und daß wir zugleich von ihm gelebt werden, dies Zugleich gründet auf Anschauung, ja ist sie recht eigentlich. So betrachtet ist Anschauung ein Eingang in ein Unzugängliches, eine Einung mit dem Leben, dem sie entstammt: und insofern ist dann die Anschauung Intuition.

Die Intuition, als Eingang, ist Darinnensein als ein Ankommen, ist Ankommen als ein Darinsein. Um dieses Zugleich willen hört die Einung nicht auf Einung, Prozeß also und Übergang zu sein, kann sie anderseits niemals übergehen. Der Sprung, als absolute Einheit und Einfachheit zweier oszillierender Momente: des Diskursiven, Prozeßhaften und des Simultanen, einfachen Daseins, ist die Anschauung und jedes Anschauen ist auch eine Intuition, weil und insofern es eine Anschauung ist: das Unfaßbare der Intuition ist ihr Nicht-dasein, ihr Nicht-ein-selbst-Etwas-sein.

In dieser letzten Bestimmung nun trifft die Intuition mit der des Absoluten, des Einen zusammen. Sie ist nicht das Eine; wäre sie es, dann wäre das Eine Etwas, nämlich Anschauung; aber weil das Eine ist, was es ist: das Eine, ist sie. Nur um des Einen willen also, können wir anschauen; nur deshalb, weil das Absolute Eines ist und weil es „ist", zerfällt die Welt in jene Urbereiche von Subjekt und Objekt. Das fugenlose Ineinander dieser Pole darf nicht als selbst ein Bestimmtes genommen[1]) und dann auf welche Weise immer

[1]) Für jede Erkenntnistheorie von der o. S. 369 ff., 399, 408 gekennzeichneten Struktur ist dieser Ansatz konstitutiv. Sehr deutlich z. B. bei Kant, der dann die bestimmte Einheit als einen „Prozeß" singulärer Art („transzendental") weiter bestimmt. Prin-

auf das Eine zurückgeführt werden[1]). Denn es gilt der „unmittelbare Schluß" (vgl. o. S. 373), daß das Universum, eben weil es Eines ist, eben deshalb getrennt und eine Vielheit ist. Das Universum kannn also nicht als ein gemäß diesem „Schluß" in Vielheit Zerfallendes dargetan, sondern muß als selbst dieser unmittelbare Schluß seiend, als ein sich mit sich Zusammenschließendes und dadurch in sich Beschlossenes, dargestellt werden. Das absolut Eine, Übermächtige, ist zu nahe und zu fern, als daß wir zu ihm in ein bestimmtes Verhältnis treten könnten: denn es erhellt aus dem Gesagten unmittelbar, sowohl daß wir das Eine selbst nicht anschauen können, wie auch das Weitere, in die Tiefe Weisende, daß es gleich-gültig und Eins ist, ob man diese Unmöglichkeit aus dem Nichtsein des Einen oder aus dem des schauenden bewußten Wesens herleitet.

---

zipiell das Gleiche tun gewisse Phänomenologen, die die „Intentionalität" unter die allgemeine Kategorie „Beziehung" subsummieren und sie damit eben bestimmen.

[1]) Dies der Fall z. B. Leibniz' bei der „prästabilierten Harmonie".



